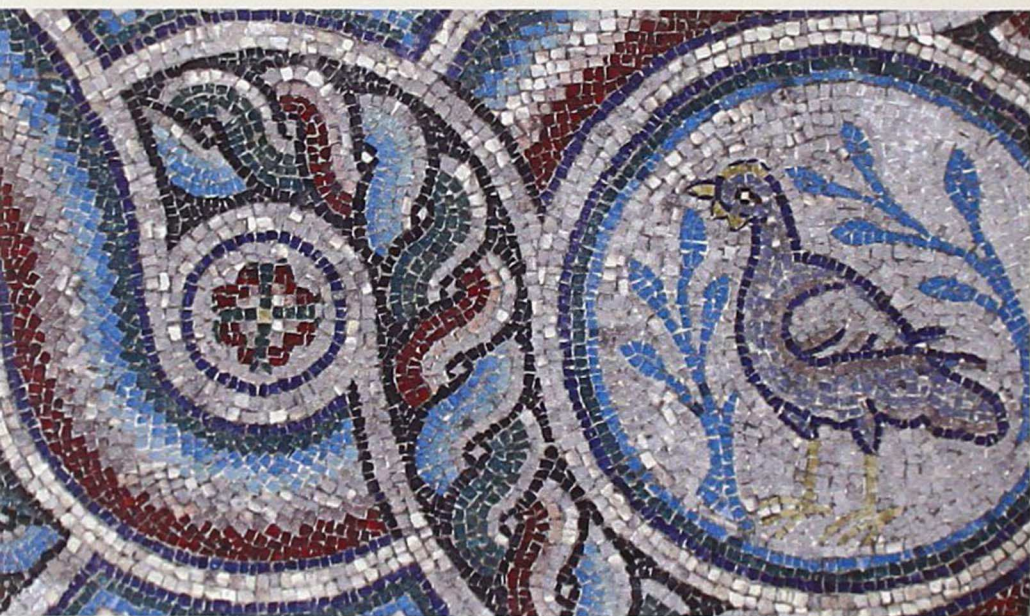
Il Vangelo e la storia

Il cristianesimo antico (secoli I-IV)

Manlio Simonetti

Carocci editore

Manlio Simonetti

Il Vangelo e la storia

Il cristianesimo antico (secoli I-IV)

Carocci editore

Indice

Liminare

Ho studiato per sessant'anni e più la storia del cristianesimo antico nelle varie declinazioni di carattere religioso politico sociale culturale, e conseguentemente ho scritto molto, forse troppo, per lo più coll'intendimento, non so se sempre realizzato, di fare ricerca a livello scientifico, qualche volta con destinazione scolastica, e in complesso mi ritengo soddisfatto dei risultati raggiunti in ambito sia filologico sia storico. Ora, a conclusione di un itinerario di studi troppo lungo, pubblico un libro che non intende colmare alcuna lacuna, che non ha una destinazione specifica, ma che ho scritto solo per mio personale diletto, al quale mi sono dedicato desultoriamente, quando ero momentaneamente libero da impegni più imperativi e vincolanti, inizialmente senza un obiettivo preciso ma solo per mettere per scritto alcuni concetti di carattere generale che via via mi si presentavano sempre più chiari, finché mi si sono gradatamente configurati, a grandi linee, come una embrionale visione panoramica della storia del cristianesimo antico. A questo punto sono bastate poche integrazioni e qualche aggiustamento per arrivare al testo che qui presento. Ho cercato di riuscire accessibile, ma senza grande convinzione e perciò non so quanto ci sia riuscito. Posso dire per altro che ogni parola qui scritta è stata attentamente meditata e, anche se a prima vista potrà sembrare ovvia e di non particolare significato, ha alle spalle il distillato di più di cinquant'anni di ricerca mai intermessa.

ἀγαθᾷ τύχᾳ

M.S.

1
Alle origini della chiesa

Gesù

«Nel quindicesimo anno dell'impero di Tiberio Cesare, quando Ponzio Pilato governava la Giudea, Erode (Antipa) era tetrarca della Galilea, Filippo suo fratello era tetrarca dell'Iturea e della Traconitide, e Lisania era tetrarca di Abilene, sotto i sommi sacerdoti Anna e Caifa, la voce di Dio venne a Giovanni, figlio di Zaccaria, nel deserto» (*Lc* 3, 1-2). Con queste parole il *Vangelo di Luca* fissa le coordinate di spazio e di tempo nell'ambito delle quali si svolse, in immediata successione, l'attività prima di Giovanni Battista e poi di Gesù di Nazareth, destinate nel giro di breve tempo, nell'un caso e nell'altro, a tragica fine. Siamo in Palestina negli anni, più o meno, tra il 27 e il 30 d.C. Quello che era stato, nell'ambito dell'impero romano al tempo di Augusto, il vasto regno vassallo di Erode il Grande si è frazionato subito dopo la sua morte e, dopo varie vicende, la parte politicamente più importante, la Giudea, con Gerusalemme, è ora amministrata direttamente da un procuratore romano, mentre le regioni limitrofe sono affidate al governo di alcuni dei superstiti discendenti di Erode. Da tempo percorrono il territorio fremiti d'inquietudine e di malcontento, che sfociano più volte in atti di violenza: se le classi socialmente e religiosamente egemoni, sadducei e farisei, sono in complesso disposte a collaborare con i romani e la frangia contestataria degli esseni si è ritirata a vita solitaria in terre desertiche e fuori di mano, la massa contadina è sollecitata dalla povertà e dalla pressione fiscale, e un'attiva minoranza di integralisti mal sopporta che il popolo di Dio, invece che essere governato soltanto dalla sua legge, debba sottostare all'oppressione dei romani, che nell'ottica di quella legge appaiono empi e idolatri. Erode aveva tenuto a freno, con indubbia capacità di governo esercitato con spietata violenza, ogni tentativo di sommossa; ma, lui morto, disordini e torbidi di varia entità avevano cominciato a dilagare, e più volte le milizie romane erano dovute interve-

nire per soffocare nel sangue una serie di sommosse, talora configuratesi come vere e proprie rivolte (guerra di Varo). Lontane profezie e più recenti rivelazioni di natura apocalittica, richiamando l'imminenza dell'incombente giudizio di Dio che, tramite l'intervento dell'atteso Messia, avrebbe distrutto gli empi a beneficio dei suoi eletti, alimentavano le illusorie speranze degli integralisti, dilatando lo spessore ideologico della loro contestazione e sollecitandolo fino all'esercizio della violenza (zeloti, *sicarii*). Erano una minoranza, ma di una certa consistenza, e potevano all'occorrenza trovare sostegno nel malcontento diffuso nelle campagne impoverite. In questo clima di precarietà e di insicurezza si svolse l'attività prima di Giovanni Battista e poi di Gesù: partecipavano insieme con tanti altri la convinzione che si fosse ormai alla vigilia di avvenimenti di grande importanza, di un vero e proprio rivolgimento dell'attuale triste situazione; ma l'idea che essi avevano di questo rivolgimento e dei mezzi occorrenti per realizzarlo li diversificava e li specificava rispetto ad altri predicatori e agitatori, in quanto la loro predicazione era del tutto aliena da ogni invito alla violenza e al sovvertimento esteriore della situazione politica e sociale.

Di Giovanni ci viene descritta la vita austera nel deserto e ci viene detto che richiamava i giudei alla penitenza al fine di sfuggire l'ira dell'imminente giudizio di Dio; questa predicazione si concretava in un battesimo, detto appunto di penitenza, che egli amministrava nelle acque del fiume Giordano, ai confini della Giudea, donde il soprannome di Battista (*Mt* 3, 1 ss.; *Lc* 3, 2 ss.). Nel contesto apocalittico dell'imminente giudizio divino è probabile che Giovanni preannunciasse l'arrivo di un personaggio misterioso, ministro di tale giudizio. Le fonti cristiane unanimi hanno identificato questo personaggio in Gesù e hanno anche sceneggiato la testimonianza resa a lui da Giovanni, addirittura li hanno apparentati (*Mt* 3, 13 ss.; *Lc* 1, 36 ss.; 3, 21 ss.). Quello che è sicuro è che Gesù venne dalla Galilea per farsi battezzare, anche lui, da Giovanni e per qualche tempo collaborò con lui (*Gv* 3, 22-23). Il grande successo che riscuoteva la predicazione del Battista impensierì il tetrarca Erode Antipa, tanto più che quello pubblicamente ne biasimava l'irregolare situazione familiare, in quanto Erode aveva sposato la propria nipote: ce n'era d'avanzo perché egli facesse arrestare e uccidere Giovanni (*Mt* 14, 1 ss.). Solo a questo punto, dopo che era stata messa fine con la violenza all'attività del Battista, Gesù si ritirò nella natia Galilea e dette inizio a un'attività di predicazione a proprio nome (*Mt* 4,

12). Su quest'attività ci informa dettagliatamente la testimonianza dei vangeli canonici, segnatamente i tre detti sinottici (Marco, Luca, Matteo), integrata forse da qualche dato ricavato dai cosiddetti vangeli apocrifi (cfr. p. 38), ma questa testimonianza non è sempre decifrabile con esattezza. Messi per scritto vari decenni dopo la vicenda di Gesù, i vangeli sinottici si fondano su tradizioni inizialmente soltanto orali, gradatamente accresciutesi e complicatesi col passare di bocca in bocca. Questo disparato materiale, un complesso di detti e piccoli racconti soprattutto di miracoli, è stato organizzato dagli evangelisti in base a criteri strutturali che non permettono di ricostruire se non per sommi capi lo svolgimento cronologicamente ordinato della vicenda storica di Gesù. Ma c'è di più. Tutto quello che i discepoli ricordavano dell'attività del maestro fu reinterpretato e rielaborato alla luce dell'evento pasquale (passione, morte, risurrezione di Gesù), il che ha non poco complicato le già di per sé confuse linee della tradizione. Ne risulta che non appare sempre agevole distinguere, nella narrazione dei vangeli, ciò che Gesù ha effettivamente detto e fatto dagli ampliamenti e dalle deformazioni dovute all'attività interpretativa della comunità primitiva. Semplificando, diciamo che si possono ricostruire con ragionevole probabilità le linee portanti della predicazione e dell'attività taumaturgica di Gesù e anche svariati dettagli. Risulta molto più difficile mettere in chiaro che cosa Gesù abbia pensato di se stesso e della finalità della sua missione, e abbiamo già accennato che, all'infuori di una griglia cronologica molto larga, non è possibile disporre i tanti dettagli dei racconti evangelici in una successione diacronicamente coerente. Ciò premesso, cerchiamo di fissare pochi punti essenziali.

«Si è compiuto il tempo e si è avvicinato il regno di Dio. Convertitevi (μετανοεῖτε) e credete al vangelo» (*Mc* 1, 15). Questo annuncio programmatico di Gesù è sufficiente a collocare la sua predicazione nel contesto escatologico e apocalittico tanto presente in questi decenni, e molto del contenuto della sua predicazione ricalca motivi tradizionali, soprattutto quanto ai caratteri del futuro prossimo giudizio, con conseguente premio dei buoni e punizione degli operatori d'iniquità nel fuoco eterno della geenna. Anche la scelta privilegiata di un gruppo di dodici nell'ambito dei suoi discepoli, trasparente simbolo rappresentativo delle dodici tribù d'Israele, quale che sia stato il suo reale significato rientra nell'ambito escatologico della futura instaurazione del regno di

Dio. Ma in questa trama tradizionale, comune anche al Battista, il contenuto della predicazione di Gesù si specifica per una larga componente del tutto nuova, che colloca il regno di Dio in una prevalente dimensione d'interiorità e spiritualità: il regno di Dio si realizza soprattutto in ognuno di noi e opera un completo ribaltamento nella scala dei valori comunemente recepiti dagli uomini, sempre e dovunque. Il messaggio s'indirizza ai poveri, che è dire a tutti quanti, nella Palestina di quell'epoca, costituivano gli strati infimi ed emarginati della società, puntualizzati nelle tradizionali categorie della vedova e dell'orfano e, più scandalosamente, del pubblicano e della prostituta: di loro è il regno di Dio (*Mt* 21, 31). Il contenuto del messaggio si caratterizza per il netto rifiuto di quelle che sono state sempre e dovunque le mete supreme dell'ambizione umana: ricchezza e potere; e degli strumenti indispensabili per poterle conseguire: violenza e ipocrisia. Nel regno di Dio, la cui instaurazione la parola di Gesù inaugura, ma la cui realizzazione, pur avvertita come prossima, è lasciata nel vago, gli ultimi sono destinati a essere i primi; non si debbono ricercare i primi posti, come ora fanno gli ipocriti; egli stesso, il maestro, sta tra i suoi discepoli come uno che serve (*Lc* 22, 27); chi vuole seguire Gesù deve rinunciare a tutto quello che di più caro ha nel mondo, perfino i parenti più stretti, e con particolare riguardo alla ricchezza, perché è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei cieli (*Mt* 19, 24). In luogo della violenza debbono subentrare mitezza e mansuetudine: a chi ci colpisce dobbiamo porgere l'altra guancia e a chi ci toglie il mantello dobbiamo dare anche la tunica; bisogna amare il proprio nemico, fare del bene a chi ci odia.

Questo atteggiamento di radicale contestazione in ambito sociale ha fondamentale ricaduta nel più specifico ambito dell'osservanza della legge di tradizione mosaica. Ben poco osservata dalla povera gente, soprattutto del contado, presso la quale Gesù predicava di preferenza evitando le città della Galilea, in gran parte più o meno profondamente ellenizzate, essa contava, come abbiamo già accennato, una forte minoranza di intransigenti osservanti, il cui nome, farisei = "i separati" (?), era indicativo del loro atteggiamento di rigetto e separazione da tutti coloro che, in quanto non osservanti, erano impuri e perciò inaccostabili. Anche la casta sacerdotale dei sadducei, che attendeva al culto del tempio di Gerusalemme, tendenzialmente molto meno legata all'osservanza della legge, soprattutto nell'interpretazione rigida dei farisei e nelle

complicazioni e integrazioni che vi avevano aggiunto, era dovuta scendere a patti con loro e fargli ampie concessioni. La predicazione di Gesù s'inserì in questa griglia di legalismo tradizionale e assai vincolante e, nonostante qualche apertura verso i pagani, fu programmaticamente indirizzata ai giudei, ma con libertà, nei confronti della legge, inusuale in un giudeo osservante: il suo comportamento piuttosto libero nei confronti del riposo sabbatico, autentico caposaldo dell'osservanza tradizionale, stava a significare che per lui la legge era stata fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge, per cui più che osservare una norma contava lo spirito con cui essa era stata osservata. L'interiorizzazione dell'osservanza era compendiata nell'affermazione che non ciò che entra nell'uomo lo contamina, ma ciò che esce dalla sua bocca, cioè dal suo cuore (*Mt* 15, 11). Era affermazione tale da contrastare frontalmente tutto il sistema dell'osservanza farisaica, fondato sulla contrapposizione puro/impuro: era perciò inevitabile che la predicazione di Gesù incontrasse l'ostilità dei farisei. Come ogni giudeo osservante, anche Gesù considerava il tempio di Gerusalemme sede privilegiata del culto reso a Dio, ma anche in questo caso egli si sentiva autorizzato a operare, in nome della purità del culto, contro usanze ormai inveterate e significative anche, se non soprattutto, dal punto di vista economico: si ricordi l'episodio della purificazione del tempio (*Mt* 21, 12 ss.; *Gv* 2, 13 ss.), quale che possa essere la sua esatta interpretazione. E certamente, anche se la documentazione non è chiara su questo punto, egli ebbe a esprimersi in merito alla caducità del tempio. È evidente che questo atteggiamento gli rendeva ostili anche i sadducei. A questo punto ci possiamo chiedere quale sia stato l'atteggiamento, nei confronti di Gesù, dei romani che presidiavano militarmente la regione. Più volte, da parte degli studiosi moderni, si è cercato di presentare Gesù come uno zelota, un vero e proprio rivoluzionario: ma la documentazione ricavabile, con ogni attenzione critica, dai vangeli è tale da vanificare questa ipotesi che, pur variamente ripresa, non ha mai avuto grande fortuna. Consideriamo che la predicazione itinerante di Gesù in Galilea, suffragata da fatti miracolosi che accreditarono la sua fama di taumaturgo, si prolungò almeno per parecchi mesi, forse anche per più di un anno, senza perciò suscitare sospetti nell'autorità romana, prontissima a reprimere con spietata violenza ogni movimento popolare che apparisse in qualche modo eversivo. Se perciò Gesù ebbe la possibilità di predicare e operare senza suscitare l'opposizione delle autorità, ciò vuol dire che i romani avevano ben percepito il carat-

tere programmaticamente pacifista del suo movimento, pur tanto contestatore sul piano sociale.

«Insegnava come se avesse autorità» (*Mt* 7, 29). È il carattere più distintivo del modo di predicare e insegnare di Gesù, e i miracoli che compiva accreditavano tale autorità. Egli la derivava dalla consapevolezza del suo personale intimo rapporto col dio della tradizione giudaica, la cui presenza egli avvertì quasi fisicamente in alcuni momenti forti della sua esperienza religiosa (battesimo, trasfigurazione), e al quale usava rivolgersi coll'affettuoso, inusuale appellativo di Abbà (Padre) e di cui esaltava, come prima di lui nessuno aveva fatto, la provvidenziale bontà, rivolta a tutti indiscriminatamente. Agli occhi della folla egli si presentava essenzialmente come un profeta, figura familiare ai giudei, anche se da tempo il profetismo sembrava essersi esaurito; ma il Battista lo aveva ravvivato e sulla sua scia anche Gesù, che sembrerebbe essere stato talvolta identificato con Elia e, appunto, col Battista redivivo. Ma che cosa Gesù ha pensato di se stesso? La confessione di Pietro a Cesarea di Filippo (*Mt* 16, 13 ss.) accredita la dignità messianica di Gesù, e in effetti già la prima generazione cristiana vide in Gesù il Cristo, cioè il Messia (l'Unto), che da secoli i giudei attendevano quale restauratore del mitico regno davidico. Per altro, gli studiosi moderni propendono a ritenere che Gesù non si sia identificato col Messia, ma che questa qualifica gli sia stata attribuita dalla comunità primitiva. Più complicato il rapporto di Gesù col Figlio dell'uomo, l'enigmatico personaggio della tradizione apocalittica, che a volte lo presenta come entità soprannaturale, destinata a realizzare il disegno escatologico di Dio in ordine al mondo. In molti passi dei vangeli Gesù s'identifica chiaramente col Figlio dell'uomo, ma in altri (*Lc* 12, 8) sembra parlarne come di personaggio distinto da lui. Su questo punto la critica è divisa: c'è chi accetta che Gesù si sarebbe identificato col Figlio dell'uomo, chi invece lo nega, chi l'accetta in proiezione futura, nel senso cioè che Gesù si sarebbe identificato col Figlio dell'uomo in funzione della sua futura dignità di giudice escatologico. C'è chi ha detto che l'indagine storica si arresta sulla soglia del cuore umano, e nel caso di Gesù questa constatazione è tanto più vera in quanto su questo argomento è chiaro che le sue enunciazioni che leggiamo nei vangeli appaiono rielaborate sulla base delle convinzioni della comunità primitiva. Preferiamo concludere con un *non liquet*; e del resto, dato che il nostro interesse è indirizzato soprattutto alla storia della

chiesa, è per noi significativo, più di quello che Gesù ha pensato di sé, quello che di lui ha pensato, nei primi giorni della sua vita, la chiesa.

Nei vangeli il racconto dei detti e dei fatti di Gesù è strutturato secondo un ordine diverso da un autore all'altro ma che in nessuno rispetta un plausibile ordinamento cronologico. Ne risulta che non è possibile ricostruire il susseguirsi degli eventi svoltisi durante l'attività itinerante di Gesù in Galilea. Destò certamente largo interesse, ma sappiamo anche di insuccessi (*Mt* 11, 21). Si è pensato a una prima fase molto positiva, seguita però da un raffreddamento quando fu chiaro che Gesù non identificava il regno di Dio da lui annunciato coll'antico regno di Davide, e che perciò la sua instaurazione non significava la fine del dominio romano e il ripristino della libertà politica. Quello che è sicuro è che Gesù, dopo una predicazione di più mesi in Galilea, si recò a Gerusalemme, con l'esito che sappiamo. Quello che invece non possiamo accertare è l'intenzione di questo viaggio: si trattò soltanto dell'usuale pellegrinaggio a Gerusalemme in occasione della Pasqua? Ovvero Gesù, avendo constatato che la sua predicazione, tra successi e insuccessi, era giunta a un punto morto, ha cercato di forzare la mano, affrontando i suoi nemici, farisei e sadducei, in casa loro? Come che sia, anche se è lecito dubitare che Gesù abbia predetto la sua morte e la sua risurrezione con la precisione degli attuali racconti evangelici, tra gli studiosi è largamente attestata la convinzione che egli, consapevole dei rischi che correva recandosi a Gerusalemme, abbia prospettato ai suoi discepoli l'eventualità della sua messa a morte. Ai fini del nostro discorso ha interesse soltanto marginale la dibattuta questione della responsabilità della morte di Gesù, se sia stata dei romani ovvero dei giudei (farisei e sadducei), responsabilità che riteniamo equamente distribuita, nel senso che il magistrato romano si sarebbe adeguato, *pro bono pacis* pur senza troppa convinzione, alla presentazione, da parte delle autorità giudaiche, di Gesù quale agitatore politico e come tale lo avrebbe fatto crocifiggere. Interessa invece rilevare che i vangeli attestano chiaramente come il gruppo dei discepoli che usualmente seguiva Gesù si sia disperso completamente quando egli fu arrestato (*Mt* 26, 56), sì che quando morì erano presenti soltanto alcune delle donne che lo avevano seguito dalla Galilea. Insomma, quando Gesù fu crocifisso, la sua missione di predicatore del prossimo avvento del regno di Dio sembrava conclusa, agli occhi di tutti, amici e nemici, in modo fallimentare, come altri movimenti contestativi più o meno coevi in Palestina. Siamo intorno all'anno 30 d.C.

La chiesa

Eppure solo pochissimo tempo dopo la morte di Gesù, alcuni di quelli che erano stati i suoi discepoli si riuniscono nuovamente nel suo nome e danno origine al movimento d'idee che, alcuni decenni dopo, sarebbe stato denominato "dei cristiani". Il fatto nuovo, che aveva fatto loro superare lo shock della morte del maestro e li aveva nuovamente riuniti nel suo nome, era la ferma convinzione che Gesù fosse risuscitato. Questa convinzione riposava su due fatti: la tomba vuota e le svariate apparizioni *post mortem* di Gesù ai suoi discepoli, isolatamente e anche in gruppo. Di fronte a un fatto di questo genere, il giudizio degli uomini, durante il corso dei secoli, è stato sempre condizionato dalla loro precomprensione ideologica. A noi, per altro, qui non interessa tanto il fatto in sé, quanto l'atteggiamento dei discepoli di allora riguardo all'annuncio dell'evento: è facile supporre che qualcuno sarà rimasto, almeno inizialmente, scettico – si pensi a Tomaso in *Gv* 20 –, così come allora, a riguardo della tomba vuota, fu fatta circolare la voce che la salma fosse stata trafugata da alcuni discepoli (*Mt* 27, 62 ss.); ma tra costoro la generalizzata convinzione fu che Gesù fosse realmente risuscitato e apparso ad alcuni di loro, anche a molti tutti insieme, ed è ovvio che tale convinzione, nel modo più naturale, li sollecitò a interpretare tutta la vicenda terrena di Gesù alla luce di questo evento eccezionale. Le parole che in *At* 2, 36 Pietro rivolge ai giudei, «Signore e Cristo [cioè, Messia] ha fatto Dio questo Gesù che voi avere crocifisso», sintetizzano al meglio la fede di questo nucleo iniziale di fedeli, che di qui derivarono la convinzione, presentata per tempo come un comando del Risorto, che fosse loro compito far conoscere il messaggio predicato e insegnato da Gesù a tutti i giudei e anche ai pagani: «Andate e insegnate a tutte le genti» (*Mt* 28, 19). Pochissimo sappiamo di questa iniziale attività dei discepoli di Cristo, derivato, oltre qualche spunto delle lettere di Paolo, in massima parte dal racconto della parte iniziale degli *Atti degli apostoli*, racconto generico per evidente carenza di informazione e anche non privo di tendenziosità nell'intenzione di presentare un quadro irenico, addirittura idilliaco, di questo tempo delle origini, caratterizzato da intensa vita comunitaria che, con edificante generalizzazione di qualche caso singolo, sarebbe arrivata al punto che chi possedeva metteva in comune i propri beni per sopperire alle esigenze dell'intera comunità. Quanto si può affermare con sicurezza è che questo nucleo iniziale di quella che di lì a qualche anno sarebbe stata definita, con termine greco,

chiesa (ἐκκλησία) e la cui fondazione gli *Atti* puntualizzano nell'evento miracoloso di Pentecoste, cinquanta giorni dopo la risurrezione (2, 1 ss.), s'inserì subito nella griglia variegata della società giudaica di Gerusalemme – e dobbiamo ipotizzare anche in altri centri della Palestina, soprattutto in Galilea – come un gruppo di giudei osservanti che si specificava, rispetto alle altre correnti religiose e politiche, perché era fermamente convinto che il Gesù messo a morte dalle autorità giudaiche e romane fosse stato il Messia tanto profetizzato e atteso come liberatore d'Israele. Riconoscevano l'autorità dei Dodici, tanto che sostituirono il traditore Giuda col discepolo Mattia. Frequentavano con regolarità le pratiche cultuali del tempio, avendo come specifico momento di aggregazione una cena comunitaria durante la quale si faceva memoria dell'Ultima Cena di Gesù, preannuncio della sua morte salvifica. Ma era sufficiente la fede in Gesù come Cristo, cioè Messia, a qualificarli con precisione, e non positivamente, agli occhi di molti giudei, perché la concezione di un Messia sofferente, e addirittura soggetto alla morte ignominiosa della crocifissione, era del tutto estranea alla mentalità dei tanti che, soprattutto in quell'epoca di oppressione, vagheggiavano la venuta di un Messia guerriero e liberatore dal dominio romano.

Se il piccolo gruppo dei fedeli della prima ora si fosse contentato di vivere in modo pacifico e umbratile la sua fede in Gesù il Cristo nella trama della tradizionale osservanza, probabilmente avrebbe avuto vita tranquilla: ma esso era animato – l'abbiamo già accennato – da un fervente zelo missionario, e di qui scaturivano due conseguenze tra loro correlate: da una parte la sua attività propagandistica faceva proseliti e perciò dilatava le dimensioni del nucleo iniziale, dall'altra proprio per questo risvegliava l'opposizione dei livelli egemoni della società giudaica, quelli che già avevano contrastato l'operato di Gesù. In effetti l'attività missionaria sembra aver avuto inizialmente successo soprattutto presso gli ellenisti, come venivano chiamati i giudei di lingua greca presenti in quei giorni a Gerusalemme ma abitualmente residenti nella diaspora, cioè fuori della Palestina. Proprio per questo motivo essi, per forza di cose mediamente meno legati all'osservanza tradizionale, erano in grado di cogliere gli aspetti più contestatori e antitradizionali della predicazione di Gesù meglio di quanto vi riuscissero i discepoli più diretti, che, in quanto giudei puri anche se di Galilea, erano portati ad appiattire quel messaggio sulla trama dell'osservanza. Proprio di qui derivarono i primi contrasti all'interno della comunità, al punto tale che al collegio originario dei Dodici, cui era demandata la direzione della comunità, fu

affiancato quello dei Sette, con la funzione specifica di occuparsi degli ellenisti (*At* 6, 1 ss.). La distinzione dei due gruppi dovette essere piuttosto marcata, se le autorità giudaiche ne furono consapevoli e in un primo tempo indirizzarono la loro ostilità a danno soltanto degli ellenisti: Stefano, uno dei Sette, fu lapidato e il gruppo si disperse. La dispersione fu tanto più naturale in quanto gli ellenisti dimoravano abitualmente fuori della Giudea e molti di loro erano convenuti a Gerusalemme soltanto per partecipare alla celebrazione della Pasqua. Tornati nei luoghi d'origine, almeno alcuni di loro si dettero a predicare il vangelo, col risultato che embrionali comunità di fedeli cominciarono a formarsi anche fuori della Giudea e della Galilea. Gli *Atti* (capitolo 8) si attardano sull'incipiente attività missionaria in Samaria a opera di Filippo, uno dei Sette, ma particolare importanza assunse subito soprattutto la comunità di Antiochia, metropoli della Siria ellenizzata che era anche sede di un'importante comunità giudaica, tanto che là per la prima volta i fedeli vennero denominati cristiani (*At* 11, 26), probabilmente dagli altri giudei, che così li identificarono come un gruppo separato da loro. Fu proprio ad Antiochia che, secondo quanto attesta *At* 11, 20, i missionari cristiani rivolsero per la prima volta la loro predicazione anche ai pagani (= gentili). Questo episodio, sul quale siamo tanto poco ragguagliati, può senz'altro essere considerato il più importante in tutta la storia della chiesa, perché segnò l'inizio, ancorché lontano, dello sganciamento del messaggio evangelico dall'ambiente giudaico, in cui era stato predicato inizialmente, e della sua internazionalizzazione, che avrebbe qualificato la comunità dei cristiani come una realtà non riconducibile a quell'ambiente e avente il centro di gravità nel mondo non giudaico. È naturale che tutte queste decisive conseguenze fossero destinate a maturare col passare del tempo, anche se piuttosto in fretta: sul momento gl'ignoti missionari agirono sollecitati soltanto dal loro zelo di far partecipi quanti più potessero del messaggio di salvezza da loro predicato, prima dell'imminente ritorno glorioso del Signore in veste di giudice universale (= parusia), senza per certo prevedere quali sarebbero state le conseguenze lontane del loro operato. In effetti, anche i giudei facevano azione di proselitismo presso i pagani, e se un pagano si assoggettava a tutte le prescrizioni legali, ivi compresa la circoncisione, veniva considerato giudeo a tutti gli effetti. In un ambito ideologico e fattuale così caratterizzato s'inserì anche questa prima apertura del messaggio evangelico ai pagani: ma dobbiamo tener conto soprattutto dell'atteggiamento libero che Gesù aveva manifestato nei confronti di fondamentali norme legali

e cultuali giudaiche, e abbiamo già accennato che proprio gli ellenisti, in quanto meno condizionati dall'ambiente palestinese, erano in grado di valorizzare appieno quell'atteggiamento. Proprio l'immediatamente successivo svolgimento dei fatti ci autorizza a ipotizzare sia che l'apertura del messaggio ai pagani abbia avuto subito esito lusinghiero e perciò sia stata adeguatamente valorizzata e potenziata, sia che l'afflusso di fedeli provenienti dal paganesimo, e perciò non entusiasti di sottostare alla tradizionale osservanza giudaica, abbia imposto all'attenzione di chi nella comunità esercitava una qualche autorità il problema della compatibilità del messaggio evangelico con quella osservanza.

Anche in Palestina, nella fattispecie a Gerusalemme, la vicenda della comunità, che qui, dato il fedele rispetto per l'osservanza legale e cultuale, non possiamo ancora definire cristiana, si evolveva rapidamente e non pacificamente. Infatti, anche per la ricaduta *in loco* di quanto si veniva a sapere dell'attività missionaria degli ellenisti all'estero, i rapporti dei fedeli con le autorità giudaiche diventavano sempre più tesi, come ci certifica il racconto, ancorché stilizzato e agiograficamente elaborato, degli *Atti*. Anche all'interno, a livello di potere – se così si può già dire – si verificarono importanti cambiamenti: il collegio dei Dodici di fatto scomparve quasi subito come struttura unitaria, per dar luogo alla primazia di tre personaggi, due dei Dodici, Pietro e Giovanni, e Giacomo, non quello dei Dodici fratello di Giovanni, ma uno dei fratelli di Gesù, constatazione significativa e anche sorprendente, perché dal racconto dei vangeli, soprattutto da quello di Marco, sembrerebbe che la famiglia di Gesù avesse visto tutt'altro che di buon occhio la sua attività di predicatore itinerante (*Mc* 3, 31 ss.). Non sappiamo per quali motivi questo atteggiamento fosse cambiato, ma è un fatto che, solo pochi anni dopo la morte di Gesù, alcuni dei suoi familiari fanno parte della chiesa di Gerusalemme, e con funzione di comando nella persona di Giacomo, destinato ad assumere gradualmente sempre maggiore autorità. Infatti, per tempo anche Pietro si allontanò, e definitivamente, da Gerusalemme, mentre nulla sappiamo dell'attività di Giovanni, ma possiamo ritenere più che probabile che anche lui non abbia tardato ad allontanarsi dalla città. Sono le ripercussioni, a livello di comando, del deterioramento dei rapporti della comunità con le autorità giudaiche, non risultando più sufficiente l'attaccamento all'osservanza e al culto del tempio a sopirne i sospetti e la conseguente ostilità. Intorno all'anno 45, a Gerusalemme il re Agrippa, nipote di Erode il Grande, fa uccidere Giacomo, il fratello di Giovanni, e – secondo il racconto degli *Atti* – imprigionare

Pietro, che per altro riesce a scampare alla morte e si allontana dalla città (12, 1 ss.). Comunque, ancora per qualche anno la comunità di Gerusalemme continua a sopravvivere, tutelata dal grande prestigio di cui Giacomo, il fratello del Signore, godeva in forza della sua riconosciuta rettitudine e dell'intransigente osservanza della legge giudaica. In altri termini, mentre fuori della Palestina, soprattutto ad Antiochia, l'apertura del messaggio ai pagani determina nella comunità cristiana un atteggiamento critico nei confronti dell'osservanza, con inevitabile tendenza al disimpegno, a Gerusalemme la comunità dei fedeli riesce ancora a sopravvivere grazie proprio a una rigida pratica di quell'osservanza, nella quale la specificità che la caratterizzava era data soltanto dalla fede in Gesù considerato il Messia. In tal senso questa comunità appare completamente immersa nella realtà giudaica della Gerusalemme di quel tempo, con caratterizzazione ideologica distinta, ma parallela, a quelle che specificavano farisei, sadducei, ecc.

In tale stato di conflittualità, non soltanto potenziale, tra questa comunità e quelle extrapalestinesi, *in primis* quella di Antiochia, s'inserisce l'azione risolutiva di Paolo. Era un giudeo della diaspora, di nome Saul, nativo di Tarso, in Cilicia (Asia Minore), di buona condizione, tanto che godeva della cittadinanza romana (donde anche il nome di Paolo), che si era stabilito a Gerusalemme ed era stato allievo del famoso rabbi Gamaliele. Ideologicamente fariseo, aveva in un primo tempo avversato i giudei che avevano accolto il messaggio di Gesù e lo consideravano Signore e Messia, e aveva contribuito a mettere in esecuzione le misure coercitive che le autorità giudaiche avevano emanato contro di loro. Secondo il racconto di *At* 9 – siamo intorno all'anno 33 – egli era in viaggio per Damasco, incaricato dal sommo sacerdote di arrestare e tradurre a Gerusalemme i cristiani che si trovavano in quella città, quando ebbe il drammatico incontro con Cristo, che impresse una direzione del tutto nuova al corso della sua vita: apparizione improvvisa di una grande luce, caduta da cavallo, le parole di Gesù: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?», la cecità momentanea, l'incontro a Damasco col cristiano Anania, la guarigione e la conseguente adesione alla fede di Gesù il Cristo. Questo racconto è ripetuto altre due volte negli *Atti*, posto sulla bocca proprio di Paolo, a significare, nell'intenzione dell'autore dello scritto, l'eccezionale significato dell'avvenimento; ma le due riprese nulla aggiungono a quanto è detto nel primo racconto. In altri termini, la fonte originaria, ancorché già agiograficamente atteggiata, alla quale è risalito, ri-

guardo a questo episodio, l'autore degli *Atti* è stata Paolo stesso, e questi ha interpretato la sua esperienza come un'iniziativa, del tutto gratuita e inattesa, del Gesù risuscitato, che nonostante la sua indegnità lo aveva voluto graziare e lo aveva interpellato nel modo più diretto e straordinario, con le conseguenze che abbiamo detto. Stando così le cose, voler cercare, al di là del racconto degli *Atti*, motivazioni personali che potrebbero spiegare in modo meno eccezionale la conversione di Paolo – ovviamente si è fatto anche ricorso alla psicanalisi – è pura perdita di tempo. Del resto, da vari cenni degli *Atti* e delle lettere paoline si ricava che quella subitanea conversione provocò in un primo momento sconcerto e anche sospetto nelle comunità cristiane, e solo gradualmente, sponsorizzato da un membro influente della comunità qual era Barnaba, Paolo fu accettato senza più remore e, dopo un periodo di preparazione, poté dedicarsi a tempo pieno alla predicazione del messaggio, con risultati decisivi quanto al travagliato sviluppo della giovane comunità. In effetti, riguardo allo spinoso problema dell'estensione del messaggio ai pagani e della conseguente difficoltà circa l'osservanza della legge, Paolo non si limitò a prendere posizione a favore della sua massima estensione con conseguente completo affrancamento degli etnocristiani dalle norme dell'osservanza e a orientare la sua attività missionaria in questo senso, ma ebbe modo di riflettere a livello di teoria sulla questione, con risultati destinati a rivelarsi definitivi.

Le linee, in complesso semplici anche se impegnative, del messaggio di conversione e rinnovamento interiore predicato da Gesù in preparazione del prossimo avvento del regno di Dio si erano già complicate alla luce dell'esperienza pasquale. Di là infatti i discepoli non soltanto avevano ricavato la certezza che Gesù era il Signore e Messia ma, sollecitati dall'eccezionalità dell'evento della risurrezione, avevano cominciato ad approfondire la riflessione proprio su Cristo: perciò oggetto della predicazione rivolta a giudei e gentili non era soltanto il messaggio di Gesù, ma anche la sua persona. Anche su quest'ultimo argomento si soffermò l'attenzione di Paolo, ma in special modo sul problema dell'osservanza, visto non negl'immediati risvolti pratici ma, a monte, nella motivazione della sua stessa funzionalità: il problema pratico dell'osservanza diventa con Paolo il problema teorico della giustificazione. In effetti, la pratica, quanto mai gravosa e impegnativa, dell'osservanza delle norme cultuali e legali della legge si giustificava proprio in quanto finalizzata alla giustificazione. L'umanità, corrotta dal peccato di Adamo, era soggetta al peccato e alla morte per giusto giudizio di Dio, e soltanto la completa e

rigorosa osservanza della legge era in grado di lucrare al giudeo osservante la giustificazione che lo sottraeva all'ira divina. Ma già prima di Paolo in ambiente giudaico si era cominciato a discutere su come ed entro quali limiti si dovesse di fatto intendere l'osservanza della legge: non è fuor di luogo ipotizzare che, già prima della conversione, Paolo avesse avuto modo di riflettere sulla problematica inerente al rapporto osservanza-giustificazione e, chissà, forse gli si era già insinuato qualche dubbio circa l'efficacia pratica dell'osservanza di tanti e complicati precetti ai fini del conseguimento della giustificazione. Quello che è certo è che, una volta convertitosi, Paolo si convinse che la giustificazione poteva essere effetto soltanto della grazia, cioè di un dono gratuito, di Dio, e tale grazia l'uomo peccatore poteva adire non praticando l'osservanza della legge, ma soltanto aderendo con la fede a Cristo: la legge dà la coscienza della trasgressione del peccato ma non la grazia, che libera dal peccato e che soltanto la fede in Cristo può dare. Come tutti gli uomini sono rimasti coinvolti nel peccato di Adamo, così tutti sono stati redenti e salvati in Cristo, la cui morte ha espiato le conseguenze di quel peccato e la cui risurrezione è primizia e garanzia della risurrezione di ogni cristiano dalla morte. Le conseguenze di questa chiara e semplice presa di posizione erano addirittura devastanti per la fino ad allora fondamentale dimensione giudaica della fede che ormai possiamo definire, anche se ancora un po' anacronisticamente, cristiana. Se l'osservanza legale e cultuale è inutile ai fini della giustificazione, ne discende necessariamente non soltanto la liceità dell'estensione del messaggio anche ai pagani, completamente affrancati da quella osservanza, ma anche la piena uguaglianza tra loro di tutti i credenti: sia il giudeo sia il pagano, sia il greco sia il barbaro, sia il libero sia lo schiavo, tutti sono uguali tra loro quanto all'acquisizione della salvezza, perché Cristo è morto ed è risorto per tutti, e tutti possono lucrare la salvezza aderendo a lui con la fede, riconoscendolo cioè Signore e Cristo.

È ovvio che un atteggiamento così completamente eversivo nei confronti della legge non potesse risultare accetto alla componente più tradizionalmente giudaizzante della comunità, in sostanza ancora giudaica più che cristiana, quella che faceva capo a Giacomo. Quanto a Pietro, gli *Atti*, mediante l'episodio della conversione a Cristo del centurione Cornelio (10, 1 ss.), perciò un pagano, attribuiscono proprio all'apostolo il merito di aver dato inizio all'apertura del messaggio ai pagani: ma l'intendimento irenico dell'autore degli *Atti* induce a dubitare, se non forse della storicità di tutto l'episodio, del significato fondante che gli

viene attribuito e, per quel pochissimo che possiamo ricavare dalle testimonianze più o meno coeve, Pietro ci appare quasi spaesato tra le opposte tendenze, forse in un tentativo di mediazione di scarso successo. Stiamo forse un po' più sul sicuro a proposito del cosiddetto concilio di Gerusalemme, anche se il termine "concilio" è improprio in quanto anacronistico e il racconto di *At* 15, 1 ss. è largamente ideologizzato e perciò non del tutto fededegno. Siamo intorno al 50, e il contrasto riguardo all'osservanza è tale da sollecitare un incontro a Gerusalemme tra Paolo e Barnaba da una parte e Pietro e Giacomo dall'altra. Paolo riesce a convincere i giudaizzanti della fondamentale bontà della sua interpretazione del messaggio e viene autorizzato a continuare la sua missione presso i pagani, imponendo ai nuovi adepti solo poche e generiche norme alimentari e morali, di fatto poco o per nulla impegnative. Ma ciò nonostante il conflitto permaneva, come dimostrò, poco dopo, il cosiddetto incidente di Antiochia, in cui Paolo rimproverò Pietro perché evitava di sedere a mensa con i cristiani di origine pagana (*Gal* 2, 11 ss.); ma la sua presa di posizione non sembrò riscuotere molto successo nella locale comunità; e le lettere di Paolo, *in primis* quella ai Galati, dimostrano eloquentemente l'ostilità dei missionari di tendenza giudaizzante nei suoi confronti, ostilità da lui ampiamente ricambiata. Come che sia, Paolo, anche abbandonato da Barnaba, continuò la sua missione aperta a tutti, giudei e pagani, e col tempo la sua posizione ideologica era destinata a imporsi; ma sui tempi brevi il contrasto restò vivo. Giovò indirettamente al successo della presa di posizione paolina il deteriorarsi dei rapporti tra i cristiani giudaizzanti di Gerusalemme, sotto la leadership di Giacomo, e le autorità giudaiche: abbiamo in effetti già rilevato quanto difficilmente il proclamare la messianicità di Gesù potesse essere tollerato dalle autorità giudaiche che lo avevano fatto mettere a morte, anche se a Gerusalemme la comunità cristiana si comportava in modo rigidamente osservante. Nel 63 quelle autorità, profittando della momentanea assenza del procuratore romano, fecero mettere a morte Giacomo stesso: l'uccisione fu deprecata da molti giudei, che avevano apprezzato l'attaccamento di Giacomo alla legge e alla tradizione, ma in definitiva quell'atto di violenza sanzionava una situazione di fatto sempre più conflittuale. Siamo comunque quasi alla vigilia della Guerra Giudaica, vale a dire della grande insurrezione antiromana del 66, il cui esito catastrofico contribuì in modo decisivo a indebolire, in ambito cristiano, la posizione giudaizzante. Infatti, anche se, secondo una notizia di Eusebio (3, 5, 3) della cui attendibilità non c'è valido motivo di dubi-

tare, la comunità gerosolimitana dei fedeli abbandonò la città e trovò rifugio a Pella, in Transgiordania, per poi successivamente ritornare nella città semidistrutta, il suo prestigio fu irrimediabilmente indebolito, per non dire azzerato. Come vedremo appresso, tendenze giudaizzanti rimarranno a lungo vitali in vari ambienti della cristianità (Roma, Asia), opponendosi alla tradizione rimontante, più o meno direttamente, soprattutto anche se non esclusivamente, a Paolo, ma si tratterà di contrasti locali e soprattutto pertinenti ad alcuni specifici argomenti, mentre non si potrà più parlare di opposizione frontale tra due diverse interpretazioni globali del messaggio cristiano: il punto essenziale era la libertà dei cristiani di provenienza pagana dalle tradizionali osservanze giudaiche, e questo significava che la fede in Cristo confessata dagli etnocristiani costituiva di fatto una forma di religione o – come oggi preferiscono alcuni – di identità collettiva che, pur originata da quella giudaica, si era rapidamente evoluta fino a diventare una religione diversa da quella.

Accomunava le due religioni un fortissimo dato in comune: la fede monoteistica in un solo dio, che era quello tradizionale del popolo d'Israele; inoltre, la sua rivelazione, confluita nella Scrittura giudaica, in un primo momento fu pacificamente accettata anche dai cristiani. Ma, pur presente sullo sfondo questa larga componente comune, l'effettivo centro di gravità della pratica religiosa della nuova comunità si era spostato, e dall'osservanza della legge era passato alla fede in Gesù, Signore e Cristo (= Unto = Messia). Come abbiamo rilevato, la tendenza giudaizzante a conciliare l'osservanza della legge con la fede in Cristo, inconciliabile con l'estensione del messaggio evangelico ai pagani, si risolve gradualmente, negli ultimi decenni del I secolo, con la prevalenza del secondo dei due punti in contrasto, il che significa non soltanto che il Dio esclusivo e geloso della legge data a Mosè si trasforma nel Dio Padre fatto conoscere da Gesù, infinitamente buono verso tutti, senza alcuna considerazione di nazionalità e condizione sociale, ma anche, e soprattutto, che accanto a lui, come oggetto di culto, si affianca Gesù il Cristo, che per tempo diventa semplicemente Gesù Cristo, dove la mancanza dell'articolo, già attestata in Paolo, stava a significare che la sua personalità tendeva a eccedere, soprattutto, ma non esclusivamente, agli occhi degli etnocristiani, le dimensioni del Messia giudaico. Oltre che col Messia, Gesù era stato subito identificato col Figlio dell'uomo, e in prosieguo di tempo questo appellativo sarà interpretato, in ambito etnocristiano, come indicativo della dimensione umana di Gesù, coesistente

con quella divina (= Figlio di Dio). Ma originariamente il Figlio dell'uomo era stato inteso dalla tradizione apocalittica come il giudice escatologico in dimensione superumana, e questa interpretazione del personaggio, in quanto identificato con Cristo, sollecitava a scorgere in lui qualcosa di più di un semplice uomo. Contribuivano in questo senso la sua fama di grande taumaturgo e soprattutto il grande evento della risurrezione. Già in Paolo il rapporto di figliolanza che Gesù aveva stabilito tra sé e il dio della tradizione giudaica, di per sé ancora generico – Dio può essere considerato spiritualmente padre di tutti i giusti –, tende ad assumere un significato più specifico, assimilando Cristo al Figlio di Dio in senso reale; la sua dignità "divina" non gli è derivata soltanto dall'essere stato risuscitato dai morti a opera di Dio Padre e da lui esaltato, ma appare già anteriore alla nascita umana, se egli per natura è in forma di Dio (ἐν μορφῇ θεοῦ) e uguale a Dio (*Fil* 2, 6) e se tutte le cose derivano da Dio Padre per suo tramite (δι' οὗ τὰ πάντα) (1 *Cor* 8, 6). È difficile accertare, per carenza di documentazione, se questa interpretazione già divinizzante di Cristo sia stata elaborata proprio da Paolo ovvero, come si preferisce credere oggi, egli l'abbia recepita dagli ambienti cristiani con i quali era più in contatto, in definitiva da quello di Antiochia. Si è pensato, tempo fa, che questa interpretazione fosse stata elaborata in ambiente etnocristiano, cioè ellenista, ma la cosa è tutt'altro che sicura, e soprattutto non va trascurato che i giudei della diaspora, i quali usualmente erano di lingua greca, rappresentavano un vero e proprio *trait d'union* tra cristiani di origine pagana e cristiani giudaizzanti d'ambiente palestinese. Del resto, studi recenti mettono sempre più in rilievo quanto anche il giudaismo palestinese fosse stato influenzato dalla cultura, e perciò anche dalla lingua, greca. Come che sia, la linea cristologica a noi attestata per la prima volta nelle lettere di Paolo, che definiamo cristologia alta, trova conferma e sviluppo sia nella Lettera ai Colossesi (1, 15-17), che oggi molti abiudicano a Paolo ma che per certo è molto antica, sia soprattutto nella Lettera agli Ebrei, che riteniamo anteriore alla distruzione del tempio (anno 70), dove è sviluppato a fondo il tema di Cristo unico Sommo Sacerdote, cioè unico mediatore tra Dio e gli uomini, come è detto esplicitamente nella deuteropaolina prima Lettera a Timoteo (2, 5). I pochi dati in nostro possesso non ci permettono di accertare fino a che punto la cristologia alta fosse diffusa negli ambienti cristiani della seconda metà del I secolo. Sulla base di dati ricavabili da scritti posteriori ipotizziamo agevolmente una varietà di opinioni sulla figura, da subito enigmatica, di Gesù, oscillanti tra la

concezione giudaizzante di un Messia meramente umano, anche se carismaticamente molto dotato, e, appunto, la concezione che lo considerava figura di origine e carattere divini; e questa seconda posizione poneva due problemi, che comunque si sarebbero imposti alla coscienza e alla riflessione dei fedeli solo col passare del tempo: 1. compatibilità della dimensione divina di Cristo con la fede, ereditata dal giudaismo, in un solo dio; 2. coesistenza, in Cristo, di dimensione divina e dimensione umana. Un'unica convinzione unificava, in certo modo, questa varietà d'idee: che Gesù il Cristo sarebbe ben presto ritornato sulla terra (parusia) nella gloriosa veste di giudice escatologico per giudicare il mondo prima della catastrofe finale. Nella sua prima lettera, quella ai cristiani di Tessalonica, Paolo è convinto che il ritorno si sarebbe avuto durante la sua generazione; successivamente le sue notazioni in proposito si fanno più generiche, ma la convinzione resta quella di una data non lontana, e tutti questi primi cristiani la pensavano, più o meno, come lui.

Non pare fuor di luogo ipotizzare che proprio l'attesa della parusia del Signore glorioso abbia fortemente condizionato la prima attività della comunità cristiana, nel senso che essa, in quanto quel ritorno era considerato imminente e lo si attendeva da un momento all'altro, induceva a ritenere superflue una anche embrionale progettazione unitaria dell'attività missionaria della comunità e una sua eventuale organizzazione gerarchica. In effetti l'autorità, inizialmente detenuta dal collegio dei Dodici, era poi passata a Giacomo, il fratello del Signore, e agli apostoli Pietro e Giovanni. Ma siamo ancora nella comunità di Gerusalemme, intorno all'anno 40, quando già l'attività missionaria era iniziata; e, per quel poco che ricaviamo dagli *Atti* e dalle lettere di Paolo, ogni missionario di fatto agiva in modo autonomo, salvo richiedere alle autorità gerosolimitane l'avallo ai risultati della propria attività: ma – ci chiediamo – quanti l'avranno effettivamente richiesto? Il conflitto, rapidamente insorto, in merito all'allargamento della predicazione ai gentili e alla questione dell'osservanza aveva forte ricaduta su quella attività, nel senso che ogni missionario predicava quello che considerava il messaggio autentico di Cristo, ma che in realtà era la sua interpretazione di quel messaggio e della figura stessa di Cristo: vale a dire, se era di tendenza giudaizzante, ne predicava un'interpretazione giudaizzante, mentre se era di tendenza più aperta ai pagani, adeguava il messaggio a questa sua convinzione. A tale proposito numerosi passi delle lettere di Paolo atte-

stano chiaramente non soltanto la pluralità delle interpretazioni del messaggio predicato dai vari missionari, ma addirittura la loro conflittualità, nel senso che, col trascorrere del tempo, le attività dei missionari a volte si sovrapponevano negli stessi ambiti, cioè nelle medesime comunità, e il contrasto tra le varie interpretazioni del messaggio predicato non poteva non provocare scandalo, come Paolo attesta tra i cristiani di Galazia (Asia Minore) e di Corinto. La fede in Cristo, la pratica del battesimo come rito d'iniziazione e la celebrazione periodica di una cena comunitaria, a ricordo dell'Ultima Cena di Gesù, costituivano il denominatore comune che faceva avvertire le diverse comunità come membra di un solo corpo di cui Cristo era il capo («un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo», *Ef* 4, 5), ma la differenza tra membro e membro poteva essere anche notevole.

Generalizzando, per forza di cose, quello che sappiamo dell'attività di Paolo, possiamo dire che il missionario, arrivato in una certa località, cominciava a predicare il messaggio nell'ambito della comunità giudaica di quel luogo, per poi allargare il suo campo d'azione anche ai pagani, soprattutto in conseguenza dell'ostilità che incontrava presso i giudei. Dopo un periodo di tempo, di svariati mesi se non addirittura di qualche anno, trascorso a formare e consolidare la nuova comunità, egli, insieme a qualche suo più stretto collaboratore, l'abbandonava per trasferire altrove la sua attività, ma si manteneva in contatto con essa per via epistolare o per tramite di inviati da una parte e dall'altra, perché anche da lontano egli continuava a esercitare la sua autorità e ci teneva a farlo. Ma col trascorrere del tempo il rapporto che legava la comunità al missionario che l'aveva fondata tendeva ineluttabilmente a indebolirsi. Dalla parte del missionario potevano sorgere impedimenti di ogni sorta, financo la morte, a rendere difficile, addirittura impossibile, continuare ad avere rapporto con le comunità da lui fondate; dalla parte della comunità, soprattutto se essa acquistava rapidamente una certa consistenza quantitativa, si sviluppava la tendenza a rendersi autonoma, anche per l'ambizione di chi, in essa, aspirava a ruoli di comando, e soprattutto perché le esigenze e le difficoltà alle quali la comunità era chiamata a far fronte giorno per giorno facevano avvertire come insufficiente il lontano controllo autoritario del missionario fondatore. Come che sia, dopo un certo lasso più o meno lungo di tempo, la comunità si rendeva autonoma, anche a costo di mettersi in urto col missionario che l'aveva fondata o che comunque riteneva di avere autorità su di essa; e se non aveva difficoltà ad ospitare qualche altro missionario di passaggio, esige-

va che la sua permanenza fosse breve, proprio per evitare che quello, forte del suo prestigio, si arrogasse diritti che la comunità non era più disposta a riconoscergli. Ma se questa comunità aveva raggiunto consistenza sufficiente per ritenersi tale da potersi amministrare da sola, era naturale che, pur nella trepida attesa della prossima parusia di Gesù, cominciasse ad avvertire l'esigenza di darsi una qualche organizzazione gerarchica, e l'esigenza diventava tanto più pressante, fino a diventare ineludibile, quanto più l'attesa si prolungava.

Il cammino in questa direzione dovette essere piuttosto laborioso per inevitabili contrasti tra chi riteneva che la comunità dovesse continuare a vivere nella libertà spirituale che aveva caratterizzato le sue prime ore di vita e chi invece si era convinto che in questo modo si arrivava alla completa anarchia; tra chi si affidava a coloro che riteneva essere dotati di carismi spirituali, *in primis* quello del profeta, che sembravano abilitarlo a esercitare l'autorità, e chi invece preponeva loro fratelli di fede forse meno carismatici ma più dotati di capacità pratiche. Nelle comunità di fondazione o, comunque, tradizione paolina, l'aspirazione a continuare a vivere nella libertà dello spirito era per certo molto forte; leggiamo comunque già in Paolo della presenza, in qualche comunità, di episcopi e diaconi (*Fil* 1, 1). Invece, in altre comunità, che agevolmente ipotizziamo di carattere più accentuatamente giudaizzante, prese piede, sull'esempio e per influsso delle sinagoghe giudaiche, una struttura di governo gerarchicamente meglio organizzata, quella presbiterale, per cui la comunità era retta da un collegio di presbiteri, dove il termine (= anziani) va inteso più in accezione funzionale che semplicemente anagrafica. Il fatto che verso la fine del I secolo un'organizzazione di questo tipo fosse attestata perfino in una comunità di schietta tradizione paolina quale quella di Corinto è segno della prevalente diffusione di questa istituzione. Ed è segno molto significativo perché, insieme con altri che cogliamo qua e là nei primi testi cristiani, ci fa comprendere che un po' dovunque l'interpretazione paolina del messaggio cristiano in termini di libertà spirituale e completo affrancamento dalle norme legali e cultuali giudaiche – pur avendo, in linea di principio, sgravato l'etnocristiano dalla servitù della circoncisione e di tante altre prescrizioni – nella pratica della gestione quotidiana della vita cristiana, comunitaria e anche individuale, era dovuta scendere a compromessi, più o meno gravosi, con la tradizione giudaica. La carenza di documentazione c'impedisce di dettagliare in modo più specifico, ma a questo punto è agevole ipotizzare che, stante l'assenza di un'organizzazione centralizza-

ta o anche soltanto di un centro ispiratore (quello di Gerusalemme conclude la sua attività al tempo della guerra giudaica), l'organizzazione e la conduzione delle comunità cristiane delle prime generazioni furono caratterizzate da sostanziale indipendenza di una comunità nei rispetti delle altre, con conseguente notevole varietà, tra l'una e l'altra, in materia di interpretazione del messaggio, ivi compresa la figura stessa di Gesù, e del suo rapporto con la tradizione giudaica, fatto salvo quel modesto denominatore comune cui sopra abbiamo accennato.

Dati concreti sulla iniziale diffusione del messaggio sono molto pochi, limitandosi in modo pressoché esclusivo a Paolo e al suo *entourage*. Prima di occuparsi esclusivamente di lui, gli *Atti degli apostoli* forniscono qualche ragguaglio (8, 4 ss.) sulla missione in Samaria a opera di Filippo, uno dei Sette, e la notizia è significativa in quanto i giudei evitavano di avere rapporto con i samaritani e perciò l'operato di Filippo, un ellenista, si dà a vedere come programmaticamente teso a diffondere il messaggio evangelico al di là del ristretto ambiente giudaico. Sempre dagli *Atti* apprendiamo la precoce esistenza della comunità cristiana di Antiochia (11, 19 ss.), la cui fondamentale incidenza sul rapporto tra giudeocristiani ed etnocristiani abbiamo avuto già modo di rilevare. Quanto a Paolo, tramite le lettere e gli *Atti degli apostoli* seguiamo i suoi tre viaggi attraverso l'Asia Minore fino in Grecia e la fondazione di varie comunità – Corinto, Efeso, Filippi, Tessalonica –, e conosciamo anche i nomi di alcuni suoi collaboratori, *in primis* Timoteo e Tito. Sempre dalle stesse fonti siamo informati dell'attività di missionari di tendenza giudaizzante nelle comunità che Paolo aveva fondato in Galazia e del violento contrasto tra questo e quelli, del passaggio di Pietro per Corinto, dell'attività dell'alessandrino Apollo, degli equivoci e dello sconcerto che provocava l'attività di missionari di diversa tendenza negli stessi ambienti. Ma, come ben sappiamo, i missionari cristiani non avevano atteso Paolo per cominciare la loro attività. La sua lettera ai Romani attesta con sicurezza la presenza di una comunità a Roma intorno all'anno 50, e quando qualche anno dopo egli arriva a Pozzuoli, anche là trova alcuni fratelli di fede. Gli *Atti* si chiudono con l'arrivo di Paolo a Roma (anno 61) e nulla ci dicono dell'arrivo a Roma anche di Pietro, probabilmente posteriore a quello di Paolo; nulla sappiamo della convivenza dei due leader nella medesima comunità. Quel che ricaviamo con sicurezza da più fonti è che l'osservanza della comunità cristiana di Roma era di tendenza più giudaizzante rispetto all'interpretazione paolina del messaggio evangelico, e su questo punto avremo modo di ritornare. Quanto

alle modalità con cui i missionari presentavano quel messaggio a chi prestasse loro ascolto, certamente esse variavano, al di là delle inevitabili differenze quanto alla personale capacità di comunicare, a secondo che gli ascoltatori fossero giudei o pagani. Rivolgendosi ai giudei, il missionario fondava la sua predicazione sull'affermazione che in Gesù il Cristo e nel nuovo Israele, cioè la chiesa da lui fondata, si fosse realizzata, in dimensione del tutto spirituale, la promessa di libertà, pace e prosperità che Dio aveva fatto al vecchio Israele e che i profeti avevano continuamente attualizzato nel corso dei secoli. Un esempio di questo modo di presentare il messaggio ai giudei della diaspora si legge nel discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia (*At* 13, 16 ss.); il parallelo discorso rivolto da Paolo ai pagani ad Atene (*At* 17, 22 ss.) insiste sul concetto che il dio sommo, sconosciuto fino ad allora, si era fatto conoscere per tramite della predicazione di Cristo e dei suoi discepoli. Difficilmente questo discorso può essere assunto come modello generalizzato di predicazione rivolta ai pagani: ipotizziamo piuttosto (cfr. 1 *Tess* 1, 9-10) un messaggio insistente su temi di contenuto morale e antidolatrico. Circa l'accoglienza di questo messaggio, dobbiamo pensare a una varietà di esiti. Quanto agli ascoltatori pagani, familiarizzati da lungo tempo con l'attività di predicatori itineranti di varia estrazione religiosa e filosofica, allo scetticismo, anche canzonatorio, dei più faceva riscontro talvolta l'attenzione di alcuni, con conseguente successivo approfondimento del contatto, fino all'eventuale piena adesione alla nuova fede religiosa, sanzionata dal rito battesimale. Quanto ai giudei, l'atteggiamento prevalente, pur con qualche eccezione, era di rifiuto, che col passare del tempo diventava sempre più netto, a mano a mano che le comunità giudaiche della diaspora avvertivano sempre più in profondità il contrasto ideologico che, nonostante i vistosi tratti in comune, diversificava dalla loro tradizione quella che, forte della sua specifica identità collettiva, ormai si cominciava a presentare come una vera e propria nuova religione. E se i pagani che rifiutavano il messaggio, a meno di casi particolari (gli argentieri di Efeso; *At* 19, 23 ss.), non avevano motivo di particolare ostilità nei confronti dei missionari e dei loro eventuali adepti, non era lo stesso quanto ai giudei, che li consideravano transfughi dalla loro osservanza e perciò ostacolavano la loro attività. Sappiamo che verso la fine del I secolo tutti coloro che ormai erano definiti cristiani, anche quelli di osservanza più giudaizzante, furono espulsi dalle sinagoghe, cioè furono considerati estranei alla religione giudaica.

Quanto all'autorità romana, va considerata poco attendibile la notizia (Tertulliano) secondo cui il senato romano avrebbe respinto, nell'anno 35, una richiesta dell'imperatore Tiberio di considerare il cristianesimo *religio licita* alla pari del giudaismo. La successiva notizia di Suetonio, secondo cui, intorno all'anno 49, l'imperatore Claudio fece espellere da Roma i giudei che litigavano tra loro *impulsore Chresto* (*Claud.* 25, 4), viene abitualmente interpretata nel senso che i litigi sarebbero stati provocati dai contrasti sorti nella comunità giudaica a causa della predicazione dei missionari cristiani: perciò a questa data le autorità romane avrebbero identificato i cristiani soltanto come una setta nel più vasto ambito della comunità giudaica. Dal canto loro, i cristiani, già pressati dall'ostilità dei giudei, avevano tutto l'interesse a non suscitare l'ostilità anche delle autorità romane, e la loro condizione di partenza era tutt'altro che favorevole, perché essi si rifacevano, quale fondatore, a un personaggio che quelle autorità avevano processato e giustiziato. Si spiega così la netta presa di posizione di Paolo a favore dell'autorità romana: «Non c'è infatti autorità se non da Dio, e quelle che ci sono state ordinate da Dio: perciò chi si oppone all'autorità si oppone al comando di Dio» (*Rom* 13, 1-2). Questo concetto, ribadito in 1 *Pt* 2, 13 ss., tendeva a separare nettamente l'atteggiamento dei cristiani, rispetto alle autorità romane, da quello dei giudei, per lo più ostile, e non sappiamo di misure a danno dei cristiani per vari decenni. Ma improvvisamente, a seguito dell'incendio di Roma nell'anno 64, l'imperatore Nerone accusa i cristiani di averlo provocato e li fa ricercare e suppliziare in gran numero. Tra le vittime ci furono sia Pietro sia Paolo. Tacito (*Annal.* 15, 44), fonte primaria riguardo a questa notizia, non crede alla veridicità dell'accusa, provocata forse per stornare le voci che facevano carico proprio a Nerone di essere il responsabile dell'incendio. Essa pone comunque due problemi: 1. per quale motivo Nerone scelse proprio i cristiani quali capri espiatori della situazione conflittuale che si era creata? 2. in base a quale dispositivo giuridico si effettuò la ricerca e la messa a morte dei cristiani? Quanto a questo secondo punto, in anni passati si è discusso ampiamente, soprattutto sulla scorta di alcuni dati di Tertulliano (*Apol.* 4, 3; *ad nat.* 1, 7, 9), circa l'esistenza di una disposizione di legge che avrebbe proibito l'adesione alla religione cristiana («non licet esse christianos»). Ma oggi è opinione prevalente che i cristiani siano stati allora perseguiti in quanto veniva applicata a loro danno qualche disposizione legislativa di carattere generale (*ius coercitionis*). Quanto al primo punto, va tenuto presente che i giudei erano generalmente molto

malvisti dai pagani, e al tempo dell'incendio i cristiani di Roma, agli occhi della folla dei pagani, difficilmente, almeno in parte, saranno stati distinti dai giudei. Stando così la cosa, dato che la grande potenza economica della anche numericamente consistente comunità giudaica sconsigliava di rivolgere un'accusa indiscriminata a tutti i giudei, appariva consigliabile limitarla ai cristiani, che oltre a partecipare dell'odiosità di cui erano oggetto i giudei, erano non solo malvisti perché tendevano a estraniarsi dalla vita pubblica e perciò erano facile oggetto delle accuse più varie e infamanti, ma erano anche pochi di numero e per lo più di modesta condizione sociale, sì che infierire a loro danno non comportava ricadute pericolose. La cosiddetta persecuzione di Nerone va perciò intesa come un atto isolato, con effetto molto limitato nello spazio (Roma) e nel tempo (anno 64 e, forse, poco più). Ma le sue conseguenze furono molto importanti, perché i cristiani erano ormai chiaramente identificati, agli occhi dei pagani, rispetto ai giudei e la loro posizione giuridica, anche se non ancora oggetto di un dispositivo specifico di condanna, appariva decisamente compromessa sia per il vizio d'origine, sia perché oggetto di una sanzione ufficiale, pur se poco motivata. Soprattutto, a mano a mano che col passare del tempo essi sempre meglio si distinguevano, agli occhi dei pagani, dai giudei, il diffuso sentimento antigiudaico aumentava ancora di più nei loro confronti, caratterizzandosi in senso ormai specificamente anticristiano. Infatti l'attesa della prossima fine spingeva i cristiani a ridurre al minimo indispensabile il contatto col mondo esterno destinato alla perdizione, aggiungendo all'austero costume di vita il riserbo col quale celavano agli esterni la celebrazione dei loro riti, *in primis* quello eucaristico. Ne derivava la nomea di essere odiatori del genere umano e di dedicarsi, nel segreto, a pratiche illecite e abominevoli. Insomma, il malanimo che li circondava accresceva la sensazione di insicurezza nella quale ogni cristiano era costretto a vivere. Testimoniare la fede in Cristo, già prima tutt'altro che rassicurante, era ormai diventato pericoloso.

Come abbiamo già constatato, ben poco di scritto ci è giunto dalle prime generazioni cristiane. Sappiamo per certo di scritti andati perduti: comunque, non è arbitrario ipotizzare che l'incipiente produzione letteraria non debba essere stata cospicua. Infatti in questi primi anni di attività le esigenze della vita comunitaria richiedevano solo eccezionalmente il ricorso alla scrittura, e certamente nessun cristiano di allora ambiva a scrivere soltanto per fare letteratura. Abbiamo accennato a contatti

epistolari del missionario con le comunità da lui fondate. Li conosciamo quasi soltanto tramite Paolo, la cui fama ha assicurato la sopravvivenza delle lettere da lui dettate, anche se non di tutte. Il numero di quelle pervenuteci in *corpus* unitario sotto il suo nome è stato ulteriormente ridotto dagli studiosi moderni, che gli hanno abiudicato prima le cosiddette lettere *Pastorali* (le due a Timoteo e quella a Tito) e ora tendono a sottrargli anche la Seconda lettera ai Tessalonicesi e quelle agli Efesini e ai Colossesi. Dell'autenticità della Lettera agli Ebrei dubitavano già gli antichi. Comunque resta un nucleo sicuro di sette lettere (1 Tessalonicesi, Romani, 1 e 2 Corinzi, Galati, Filippesi, Filemone). Della fondamentale problematica dottrinale che vi è trattata abbiamo accennato brevemente sopra. Qui ci limitiamo a rilevarne anche la forte dimensione parenetica, vale a dire il continuo richiamare i fratelli a una esemplare condotta di vita, alla pratica delle virtù, a rifuggire non soltanto dal peccato, ma anche da ogni altro allettamento mondano. Questa dimensione etica e parenetica delle lettere di Paolo era destinata ad avere immensa fortuna *progrediente tempore*, fino ad assurgere a vero e proprio codice di condotta morale. Ne risultò che la contrapposizione tra legge e grazia, fondata proprio da Paolo e poi ripresa dal quarto evangelista, per tempo tese a configurarsi come contrapposizione tra legge antica e legge nuova, legge di Mosè e legge di Cristo, la prima vincolante l'uomo piuttosto dall'esterno, la seconda soprattutto interiormente, e perciò più impegnativa: nonostante la presenza mediatrice della comunità ecclesiale, il rapporto tra Dio e l'uomo tende a diventare soprattutto interiore, perciò personale. Come alcune lettere giunteci sotto il nome di Paolo, e come tali accettate dagli antichi, non furono dettate da lui, così anche altre lettere avvalorate da nomi illustri della prima generazione cristiana, e come tali allora recepite, non sono da considerare autentiche: quella di Giacomo, il fratello del Signore, le due di Pietro, le tre di Giovanni, quella dell'apostolo Giuda. Comincia infatti per tempo il fenomeno letterario della pseudoepigrafia, la cui valutazione, dal punto di vista dell'apprezzamento in chiave moralistica, non è agevole. *Stricto sensu* sono vere e proprie falsificazioni, e gli antichi cristiani, quando individuarono casi di questo genere a proposito di scritti posteriori a quelli di cui ci stiamo occupando, li giudicarono molto severamente. Il giudizio dei moderni è molto più blando: erano testi composti per far fronte a una precisa e, a volte, impellente esigenza, e l'ignoto autore si copriva con un nome già famoso in ambito cristiano per avvalorare con quell'autorità il suo dire. Poteva essere, come nel caso dell'au-

tore delle *Pastorali*, discepolo, diretto o indiretto, del personaggio di cui assumeva il nome, e in questo caso era come se egli annullasse la propria personalità in quella, preminente, del maestro, di cui era convinto di continuare l'insegnamento. Dati questi presupposti, il fenomeno era destinato non solo a perpetuarsi, ma anche a dilatarsi col passare del tempo.

Fin dal primo momento del suo esistere nel mondo, quando era ancora una setta giudaica, la nuova comunità s'incentrava in Cristo, tant'è vero che ben presto i discepoli furono chiamati cristiani. Cristo era avvertito come effettivamente presente e operante nella chiesa tramite l'effusione del suo spirito, ma a rendere più efficace e coinvolgente questa presenza contribuiva il ricordo della sua vicenda terrena, in principio limitatamente al periodo dal battesimo alla risurrezione, ma ben presto anche a partire dalla nascita prodigiosa. Provvedeva ad alimentare questo ricordo la tradizione orale, che prese forma in racconti di ciò che Gesù aveva detto e fatto, con particolare interesse per le vicende della passione e della risurrezione. Col trascorrere del tempo e il progressivo venir meno di coloro che erano stati testimoni diretti di Gesù cominciò a prospettarsi l'opportunità di fissarne e perpetuarne il ricordo tramite lo scritto. Si cominciò, come possiamo ragionevolmente ipotizzare, con brevi raccolte di detti e fatti, in lingua sia aramaica sia greca, con progressivi ampliamenti, fino all'elaborazione di testi di notevole estensione, che per noi sono rappresentati dai vangeli di Marco, Luca, e Matteo, tutti e tre in lingua greca. La sparizione di ogni documentazione in lingua aramaica va spiegata avendo presente il progressivo imporsi dell'elemento di lingua greca nella comunità, ma si è anche ragionevolmente ipotizzato che l'esigenza di documentazione scritta sia stata avvertita soprattutto in ambienti etnocristiani. I tre vangeli sono definiti abitualmente sinottici, in quanto presentano vasti tratti in comune, ma questi materiali sono strutturati variamente all'interno di ogni vangelo: in effetti i tre evangelisti disponevano di raccolte di brevi unità narrative (pericopi) e le hanno disposte con grande libertà e varietà all'interno di una comune cornice narrativa, che intende raccontare in modo coerente e continuo i fatti e i detti della vita pubblica di Gesù, dal discepolato presso Giovanni alla risurrezione. Gli evidenti rapporti esistenti tra i tre testi sono stati oggetto d'innumerevoli studi, con grande varietà di risultati. Attualmente la maggioranza degli studiosi è orientata a spiegarli mediante la teoria delle due fonti: il testo più antico è Marco, di gran lunga anche il

più breve, tributario soltanto di tradizioni precedenti. L'autore di questo vangelo fu per tempo identificato col Marco che era stato in contatto prima con Paolo e poi con Pietro. Pressoché tutto Marco è stato travasato in Luca e in Matteo, con notevoli variazioni di forma e anche svariati aggiustamenti di significato ideologico. I vasti tratti che Luca e Matteo presentano in comune senza derivare da Marco sarebbero derivati da una fonte, a noi non pervenuta, denominata Q (= *Quelle*; fonte in tedesco), un'ampia raccolta di detti e fatti di Gesù probabilmente già fornita di una certa qual cornice narrativa. Sia Luca sia Matteo hanno integrato questo materiale con altro specifico di ognuno di loro. Quanto ai due autori, il primo fu identificato con un discepolo di Paolo, Matteo con l'apostolo di questo nome. Va precisato che, pur presentando i tre testi andamento narrativo disposto in apparente diacronia, essi non possono essere considerati vere e proprie biografie, almeno secondo le precise norme che regolavano la letteratura biografica nel mondo greco. In effetti non è ravvisabile uno specifico modello letterario al quale si potrebbe essere uniformata la stesura dei tre vangeli. Si tratta di opere originali, destinate a diventare esse stesse capostipiti di un fiorente genere letterario.

Il *Vangelo di Marco* segue la vita pubblica di Gesù dal battesimo per opera del Battista fino all'annuncio dell'avvenuta risurrezione da parte delle pie donne, senza far parola delle apparizioni postpasquali del risorto. Fu, a nostra conoscenza, il primo tentativo di compaginare insieme un coacervo di ricordi su quanto Gesù aveva detto e, ancor più, fatto, tramandati soprattutto oralmente, dando forma a un racconto abbastanza organico, tale da presentare ai lettori, e perciò tramandare, la figura di Gesù come personaggio storico. Il motivo conduttore che cerca di dare unità alla sequenza delle pericopi è quello del segreto messianico: Gesù disvela ai suoi discepoli la sua dignità di Messia con una progressione culminante nell'episodio della trasfigurazione, e impone di mantenere il segreto. Egli è presentato anche come un grande taumaturgo, privilegiato da un intimo rapporto con Dio Padre. Questo vangelo dovrebbe essere stato scritto poco prima della conquista di Gerusalemme, nell'anno 70, da parte dei romani; non si sa da chi e dove, perché l'origine romana del testo appare poco fondata. Luca, il più letterariamente forbito e il più colto dei tre evangelisti, di tendenza latamente paolina, fu autore, intorno agli anni ottanta, non solo dell'omonimo vangelo, ma anche degli *Atti degli apostoli*. I due testi vanno apprezzati in modo unitario, nel senso che l'opera di Gesù, integrata anche dalle

apparizioni postpasquali, si prolunga in quella della chiesa, in una prospettiva cronologicamente dilatata, in cui l'attesa parusia del Signore tende a sbiadirsi in un futuro indefinito. Il racconto, che a differenza di Marco comincia con l'annuncio della nascita di Gesù, si conclude con l'arrivo di Paolo a Roma, a significare, forse, che il messaggio evangelico si è ormai diffuso in tutto il mondo. Il racconto della miracolosa nascita verginale di Gesù da Maria accredita la sua interpretazione quale personaggio di natura eccedente quella soltanto umana. Il *Vangelo di Matteo*, più o meno coevo di quello di Luca e originario, si pensa dai più, della Siria, ha in comune con quello di Luca il racconto del concepimento verginale di Gesù, ma in una trama narrativa ben diversa, incentrata sulla figura di Giuseppe, lo sposo di Maria. Come Luca, anche Matteo segue l'operato di Gesù fino alle apparizioni postpasquali, e con lui, come abbiamo già detto, ha molto materiale in comune anche all'infuori di Marco: ma ideologicamente gli è distante. Mentre Luca è di tendenza etnocristiana e, nel presentare la figura di un dio infinitamente misericordioso, ha ben poco interesse per la problematica relativa all'osservanza della legge, Matteo la rileva in modo specifico e pone particolare attenzione a presentare Gesù come colui nel quale si erano realizzate le antiche profezie riguardanti il Messia. È fuori di dubbio che l'ambiente in cui è stato attivo l'autore di questo vangelo era di tendenza giudaizzante e nell'affermazione che Gesù è venuto a perfezionare la legge e non ad abolirla sembra polemizzare direttamente coll'ambiente di Paolo. In effetti questo vangelo interpreta la figura e l'opera di Gesù nella trama del legalismo tradizionale, della cui interpretazione in senso spirituale hanno rappresentato il coronamento. Ma proprio perché legato ancora strettamente alla tradizione giudaica, Matteo ha avvertito con dolorosa intensità il rifiuto che i giudei in grande maggioranza, e soprattutto i più qualificati, avevano opposto al messaggio di Gesù, e perciò la sua violenta condanna di questi ambienti appare particolarmente significativa: ben si sa come le liti tra parenti siano sempre le più feroci.

L'essere stati compresi nel canone cristiano della Scrittura ispirata ha assicurato ai tre vangeli sinottici, insieme con quello di Giovanni, sopravvivenza e smisurata fortuna, di cui furono segno anche le innumerevoli imitazioni, complessivamente designate come Vangeli apocrifi. Va qui chiarito che la distinzione tra vangeli canonici e vangeli apocrifi è di natura confessionale, sì che dal punto di vista storico gli uni e gli altri vanno in teoria collocati sullo stesso piano, e la più recente ricerca in argomento insiste su questo punto. Per altro la quasi totalità dei vangeli

apocrifi dei quali abbiamo notizia e che in parte è giunta a noi è posteriore ai sinottici, molti anche di molto: sono testi a volte pittoreschi e suggestivi, ma privi di qualsiasi storicità; ad altri, ideologicamente più complessi, accenneremo in seguito. Sappiamo, per altro, anche di vangeli molto antichi, la cui testimonianza sarebbe per noi molto importante, ma di essi ci è rimasto solo qualche frammento, per esempio di quello cosiddetto degli Ebrei. Fa eccezione il *Vangelo di Tomaso*, traduzione copta di un originale greco, rinvenuta a Nag Hammadi, di composizione più tarda rispetto ai vangeli sinottici, ma almeno in parte veicolante materiale non dedotto da quelli, e per questo ormai affiancato a quelli dall'attuale ricerca sul Gesù storico. Per concludere con questo argomento, dobbiamo tener conto anche della circolazione, nei primi tempi della vita della chiesa e anche oltre, di brevi testi isolati, per lo più relativi a parole di Gesù, che correvano per via orale ma che non sono stati raccolti nelle sillogi confluite, direttamente o indirettamente, negli attuali vangeli canonici, e che perciò in massima parte non sono giunti a noi. Tra i testi di questo genere, che conosciamo perché citati da qualche autore antico, e solo parzialmente specificati nella generica definizione moderna di *agrapha* (= parole non tramandate per scritto), sono compresi detti di Gesù che hanno conosciuto una grande fortuna nella letteratura patristica, come l'invito a essere buoni τραπεζῖται (= cambiavalute, banchieri). Anche un episodio straordinariamente suggestivo, come quello di Gesù e dell'adultera, ci è giunto per via eccentrica e solo tardivamente è stato inserito in alcuni esemplari del *Vangelo di Giovanni*.

2
La vita cristiana nel II secolo

Diffusione e organizzazione

Tra la fine del I e l'inizio del II secolo quella che, dopo il definitivo distacco dal giudaismo, si può ormai definire religione cristiana, in virtù di un'intensa attività missionaria dei suoi adepti, espande e dilata sempre più la sua diffusione. Su tale diffusione, e sulle vicende di queste più antiche comunità che per tempo si dettero il nome greco di chiese (ἐκκλησίαι), abbiamo ben poche notizie attendibili, perché solo pochissimo o niente affatto di vero è riportato in successive leggende, diffuse per avvalorare col ricordo di personaggi della chiesa della prima ora, non solo reali ma anche fittizi, il prestigio di questa o quella comunità importante. Inoltre, copiosa messe di notizie si ricava dagli *Atti*, che ci informano sulle gesta di singoli apostoli (Giovanni, Pietro, Tomaso, Paolo, Andrea, ecc.). Tali *Atti*, per altro, redatti al fine di integrare i dati degli *Atti degli apostoli* compresi nel NT, i quali raccontano quasi soltanto di Pietro e Paolo, sono di accentuato carattere leggendario e da loro si può desumere, tutt'al più, quale potrebbe essere stata la regione in cui qualcuno di quei personaggi ebbe a operare missionariamente: ad esempio, Tomaso in India, Giovanni in Asia Minore, ecc. Dalla superstite, scarsa documentazione attendibile, sulla quale saremo più precisi in seguito, ricaviamo che, a partire dalle originarie sedi palestinesi, e soprattutto da Antiochia, e continuando l'attività già iniziata dalla prima generazione cristiana, i missionari indirizzarono la loro azione prevalentemente, anche se non esclusivamente, nel bacino del mare Mediterraneo, nel quale l'organizzazione dell'impero romano assicurava facilità di spostamento e agevolezza di contatti lungo le usuali vie di traffico sia per terra sia per mare. La loro lingua fu il greco, che era parlato anche dai giudei della diaspora; e anche in occidente, tranne che in Africa, la prima diffusione del nuovo messaggio si valse soprattutto della lingua greca, a beneficio dei tanti orientali qui stanziati. Ovviamente, dato che le

sedi da cui partivano inizialmente i missionari erano situate in Palestina e Siria, la diffusione della nuova fede fu già significativa, in questi primi tempi, soprattutto nella parte orientale del bacino del Mediterraneo. In occidente non abbiamo quasi altra notizia di insediamento cristiano all'infuori di Roma, che sappiamo essere stata raggiunta già dai missionari della prima generazione. Le prime notizie di presenza cristiana in Africa ci spingono addirittura verso la fine del II secolo. È ovvio, d'altra parte, che la carenza di documentazione attendibile non possa essere assunta a significare *tout court* assenza di vita cristiana: in effetti l'attività specificamente cristiana di queste prime piccole comunità non era tale da lasciare sul momento tracce archeologiche, e solo eccezionalmente poteva produrre documentazione letteraria destinata a durare nel tempo. Sulla base di queste considerazioni è ragionevole ipotizzare incipiente presenza cristiana soprattutto in scali commerciali importanti per il traffico proveniente da oriente, com'è il caso di Pozzuoli, attestato negli *Atti degli apostoli*, e in grandi città attivamente interessate a tale traffico, come ad esempio Cartagine. È comunque fuor di dubbio che per tutto il II secolo la presenza cristiana in occidente, con eccezione di Roma e, forse, di Cartagine, sia stata ancora soltanto episodica o poco più, senza dubbio molto inferiore alla diffusione in oriente. Qui, anche se non c'è ancora traccia di documentazione archeologica, le fonti letterarie, occasionalmente anche pagane (Plinio il Giovane), testimoniano una ormai non più trascurabile presenza cristiana, oltre che in Palestina e Siria, soprattutto in Asia Minore e in Grecia, sulla traccia della missione di Paolo e, successivamente, anche di quella che si richiamava all'autorità dell'apostolo Giovanni. In questa età più antica l'attività cristiana in Egitto sembra essersi concentrata ad Alessandria, ma riguardo a questa regione, come vedremo meglio in seguito, la documentazione è molto carente.

Veicolata soprattutto lungo le rotte commerciali e, per quanto ne sappiamo, a opera prevalentemente di commercianti e artigiani, la nuova religione fu fenomeno eminentemente cittadino: agl'inizi del V secolo negl'immediati dintorni di Roma le tracce d'insediamento cristiano erano ancora trascurabili. In Africa, invece, già nel IV secolo la religione cristiana era ampiamente diffusa anche nelle campagne, ma in occidente questa fu un'eccezione. In oriente la presenza cristiana era più considerevole, e anche qui gl'insediamenti cristiani furono in massima parte cittadini. Questa presenza si concretò nella costituzione di piccole comunità (chiese), che – l'abbiamo già rilevato – in origine rimanevano

legate al missionario che le aveva fondate e ne riconoscevano l'autorità, ma gradualmente tendevano a diventare autonome. Alla fine del I secolo l'attività dei missionari è ancora attestata (*Didaché*), ma in termini tali da rilevarne l'eccezionalità: ormai la comunità si sente in grado di reggersi autonomamente e di gestire la propria attività senza dipendere dall'esterno. In effetti, a imitazione della struttura amministrativa dell'impero, in cui i vari *municipia* godevano di una certa autonomia, anche le chiese cristiane hanno consapevolezza di potersi e doversi amministrare da sole: in tal modo il complesso della Chiesa universale si configura ora come un complesso, potremmo dire, un po' anacronisticamente, una federazione di chiese locali indipendenti una rispetto all'altra e legate tra loro soltanto a livello spirituale: un solo Cristo, una sola fede, un solo battesimo. I rapporti tra le varie chiese sono, in questo inizio di II secolo e per buona parte di esso, estemporanei, si potrebbe dire casuali, in quanto estranei a qualsiasi regolamentazione e affidati alla buona volontà di quei loro membri che, viaggiando per motivi di lavoro, quando giungevano in una città dove sapevano esserci una comunità cristiana prendevano contatto con i fratelli di fede. Il caso che una comunità intervenisse nelle questioni interne di un'altra in difficoltà (*1 Clementis*; cfr. p. 106) era eccezionale, così come l'intervento di un vescovo di particolare rinomanza nella condotta di altre comunità (Dionigi di Corinto). Pare superfluo rilevare quali inconvenienti potessero aversi sia nella vita delle singole comunità sia nei rapporti tra diverse comunità a motivo di questa struttura federativa tanto poco coesa a mano a mano che, dilatandosi la diffusione della nuova fede, le comunità esistenti aumentavano di consistenza e se ne fondavano di nuove. All'esigenza di poter disporre di un'autorità in qualche modo superiore a quella delle singole comunità ma non tale da ridurne l'autonomia interna si cominciò a provvedere, nel corso del II secolo, in due modi distinti. A riscontro del maggior prestigio, nell'ambito dell'impero, di alcune città importanti e, amministrativamente, di ogni città che fosse capoluogo di provincia, anche le comunità ecclesiali di quelle città cominciano gradualmente a esercitare influenza in ambito regionale: Antiochia in Siria, Efeso in Asia Minore, Corinto in Grecia, Cartagine in Africa, ecc. (i casi particolari di Roma e Alessandria saranno trattati a parte). Inoltre, in occasione di crisi particolarmente gravi e coinvolgenti le comunità di intere regioni, i capi di quelle comunità potevano avvertire l'esigenza di riunirsi insieme, per affrontare l'emergenza in modo unitario e concorde. Queste riunioni, di dimensione regionale, subito definite *sinodi*

(σύνοδοι) o *concili* (*concilia*), risultarono rispondenti allo scopo, e ben presto cominciarono a moltiplicarsi e a diventare, in casi particolari, interregionali, al fine di discutere questioni di ogni genere (dottrinale, disciplinare, amministrativo) che trascendevano la possibilità di intervento di una singola comunità.

A questa lenta evoluzione verso forme di collegamento tra diverse comunità aveva fatto riscontro una più rapida e anche generalizzata evoluzione quanto al governo delle singole comunità. L'entusiasmo derivante dalla convinzione, variamente partecipata dai membri della comunità, di essere oggetto di particolari doni della grazia divina (carismi), convinzione che aveva caratterizzato le prime ore della vita della chiesa, per certo non favoriva l'esercizio di una disciplina interna. Di essa inizialmente non si sentiva neppure il bisogno, ma a mano a mano che il tempo passava, la comunità s'ingrandiva e le efflorescenze carismatiche della prima ora gradualmente diminuivano fino a scomparire, l'esigenza di disciplina, ordine e conseguente organizzazione interna, anche soltanto embrionale, non poteva non imporsi, implicando necessariamente l'istituzione di una struttura gerarchica. A tale fine il ruolo del profeta divinamente ispirato, per quanto tenuto in grande onore dalla comunità, appariva inadeguato, stante l'intermittenza dell'ispirazione e anche i dubbi che poteva ingenerare, perché non era agevole discernere colui che poteva essere considerato vero profeta da chi si atteggiava a tale senza esserlo. Dato il forte influsso che sulle istituzioni della primitiva comunità cristiana esercitò la prassi in uso nelle sinagoghe giudaiche, come abbiamo già accennato, s'impose anche in ambito cristiano la struttura presbiterale, che assegnava il governo di una comunità a un collegio di anziani (πρεσβύτεροι), che solo inizialmente saranno stati anagraficamente tali, mentre in un secondo tempo il termine servì a definire soprattutto l'ufficio di governo. Ovviamente tale struttura gerarchica s'impose in un primo momento nelle comunità cristiane sulle quali l'influsso giudaizzante era particolarmente forte, ma in tempi brevi la sua diffusione deve essersi generalizzata, dal momento che alla fine del I secolo essa era in vigore, non sappiamo da quanto tempo, anche in una comunità di osservanza paolina qual era Corinto, e ancora alla metà del II secolo a Filippi. Ma questa organizzazione non era destinata a durare. Per motivi che, data la carenza di fonti, ci sfuggono, la gerarchia presbiterale già agl'inizi del II secolo, in comunità d'ascendenza paolina e comunque dove era forte la presenza degli etnocristiani, fu avvertita come inadeguata ad affrontare l'inevitabile crisi di crescenza pro-

vocata dalla difficoltà di gestire una struttura comunitaria non solo in espansione ma anche attraversata da forti tensioni interne, dovute soprattutto alle difficoltà provocate dal problema dell'osservanza e, conseguentemente, della coesistenza di giudei ed etnocristiani. Alla conduzione collegiale dei presbiteri fu opposta una forma di reggimento monarchico, nella persona del vescovo (ἐπίσκοπος), designato a tale ufficio da tutti i membri della comunità. Il termine "vescovo" era di ascendenza paolina: a vescovi e diaconi, se è lecito generalizzare quanto leggiamo in *Fil* 1, 1, l'apostolo era solito affidare la cura delle comunità durante la sua assenza; ma, insieme con la presenza dei diaconi, comunque sempre in sott'ordine, quella dei vescovi è attestata, come vedremo, anche nell'ambito della gerarchia presbiterale, pur se non è chiaro con quali compiti. Per altro, nella contingenza specifica alla quale ci stiamo riferendo, in quelle comunità la figura del vescovo fu contrapposta a quella del collegio dei presbiteri, nel senso che, distaccato da quel collegio e a esso sovrapposto, il vescovo venne proposto come effettivo capo della comunità, con autorità di fatto monarchica.

È ovvio che tale sovrapposizione non dovette essere pacifica: abbiamo sporadica notizia di conflitti, e dobbiamo ipotizzarne, di più o meno accesi, un po' dovunque: comunque, già nei primi decenni del II secolo, ad Antiochia e in varie comunità d'Asia Minore, appare istituita, anche se ancora contestata, un'organizzazione ecclesiale stratificata a tre livelli: in testa il vescovo, con ampio potere ma assistito dalla cooperazione del collegio dei presbiteri, a lui sottoposto; sotto ancora c'è l'ordine dei diaconi. Questa struttura di governo s'impose durante il II secolo nell'ambito di tutta la cristianità. Dobbiamo pensare a un'espansione graduale e soprattutto non omogenea, nel senso che l'instaurazione dell'episcopato monarchico sarà stata più rapida in alcune comunità e meno in altre: le poche notizie a nostra disposizione non permettono di dettagliare, ma è ovvio ipotizzare, e l'esempio di Roma ce lo conferma, che l'episcopato monarchico abbia avuto difficoltà a imporsi soprattutto nelle comunità in cui l'influsso giudaizzante era più forte. Funzione essenziale del vescovo, come in precedenza dei presbiteri, era di presiedere il culto comunitario. Esso consisteva soprattutto nella celebrazione eucaristica (Messa), che già agl'inizi del II secolo appare separata dalla cena comunitaria, come invece era stato alle origini. Alla metà del II secolo la Messa, che veniva celebrata ogni domenica, appare già strutturata in modo, in sostanza, definitivo: precede la lettura di una serie di testi sia della Scrittura giudaica sia di origine apostolica; segue l'omelia e, su-

bito dopo, la consacrazione e consumazione del pane e del vino, a memoria dell'Ultima Cena. Stante questo schema già fisso, dobbiamo immaginare varianti, anche notevoli, da una comunità all'altra, nell'esecuzione della cerimonia, dovute all'iniziativa personale di chi celebrava e anche all'intervento dei fedeli, dato che solo in un secondo tempo si sarebbe cominciato a mettere per scritto e perciò a rendere stabile la liturgia. La stessa varietà di dettaglio nell'ambito di una struttura già fissata dobbiamo ipotizzare anche quanto all'altro rito fondamentale, quello dell'iniziazione alla vita cristiana mediante il battesimo, che purificava il neofita da tutti i peccati della vita passata. Comunque, già nel *Vangelo di Matteo* e nella *Didaché* la formula originaria, per cui si amministrava questo rito nel nome di Cristo, appare modificata in quella, destinata a diventare definitiva, per cui l'immersione nella piscina battesimale, o nell'acqua corrente, veniva accompagnata dalla formula trinitaria: nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Al di là di questi riti comunitari, la convinzione di far parte di un gruppo di eletti privilegiati dalla grazia divina si doveva tradurre, per ogni singolo componente della comunità, in una condotta di vita improntata alla più rigida morale, nella quale la precettistica della Scrittura giudaica veniva interpretata alla luce del messaggio evangelico che predicava la fraternità e l'amore reciproco tra tutti gli uomini. Certamente non tutti i cristiani di allora saranno stati dei santi, ma anche i pagani erano disposti a riconoscere che, mediamente, essi praticavano un modo di vita moralmente superiore al loro.

Contrasti interni

Quali che possano essere state le difficoltà organizzative e di governo provocate, nelle varie chiese, dall'accesso di nuovi adepti e dal loro inserimento nella struttura ecclesiale già articolata in diversi ordini e categorie, è fuori di dubbio che la difficoltà di gran lunga più grave fu quella provocata dal rapporto, ancora in varia guisa conflittuale, tra giudeocristiani ed etnocristiani. Proprio l'accesso dei nuovi adepti, in quanto, a causa dell'ostilità sempre crescente dei giudei, essi erano ormai in maggioranza di provenienza pagana, spostando gradualmente il centro di gravità di molte comunità, accentuava e aggravava lo stato di crisi. Agl'inizi del II secolo il problema era ancora sostanzialmente quello dell'osservanza. Siamo ormai ben lontani dai tempi del conflitto tra Paolo e i

missionari giudeocristiani, e nessuno più cerca di imporre la circoncisione ai pagani che intendono convertirsi alla religione di Cristo. Eppure restano in vigore, o si tenta di farle restare, le norme alimentari, l'osservanza del sabato, il rifiuto di far uso delle carni consacrate agl'idoli, che in certi luoghi e in certe occasioni potevano essere quasi tutte quelle messe in vendita a uso della cittadinanza. Ma passa solo poco tempo e la crisi si dilata e si aggrava: in sostanza, molti pagani che si convertono alla nuova fede non capiscono perché, assumendone princìpi dottrinali e norme cultuali e morali, debbano anche farsi carico della tradizione giudaica. Questa era allora rappresentata essenzialmente dalla Scrittura (γραφή). Le prime generazioni cristiane, di estrazione giudaica, con la massima naturalezza avevano continuato a farne proprio l'uso, nella convinzione che Gesù di Nazareth fosse stato il Messia preannunziato in quei libri. Ma, a mano a mano che s'infittisce nelle comunità cristiane fuori della Palestina la presenza pagana, ci si comincia a chiedere il perché di questo collegamento della fede cristiana con la tradizione giudaica. Vari fattori contribuivano ad alimentare questa insofferenza. I rapporti tra giudei e cristiani usualmente non erano buoni, anche se più a livello comunitario che personale, e di tale ostilità facevano le spese i cristiani, socialmente ancora poco consistenti. D'altra parte, le rivolte e i disordini che, tra la seconda metà del I secolo e l'inizio del II, avevano sconvolto la Palestina e anche molte comunità giudaiche della diaspora avevano accentuato, a livello popolare, i sentimenti antigiudaici vastamente diffusi, soprattutto in oriente, tra i pagani, e tale ostilità non poteva mancare di ripercuotersi anche in ambito cristiano. Inoltre, non era infrequente il caso che un pagano, convertendosi alla fede cristiana, non dismettesse completamente di coltivare credenze e convinzioni pagane, dando origine a forme di sincretismo che in sostanza erano molto distanti dal rigido monoteismo giudaico. Il coagularsi e progressivo potenziarsi di tali sentimenti e convinzioni finì per tradursi, in molti cristiani, nel disinteresse per la Scrittura giudaica e in alcuni addirittura nel rifiuto. A partire, più o meno, dal terzo decennio del II secolo fino al III secolo inoltrato, tutte le comunità cristiane furono chiamate ad affrontare la grande crisi provocata dal rifiuto della Scrittura giudaica. Schematizzando situazioni che inevitabilmente si presentavano più complesse e diversificate da comunità a comunità, rileviamo tre atteggiamenti: agli estremi si collocavano, da una parte, coloro che ritenevano inutile, per la pratica della religione cristiana, continuare a rifarsi alla Scrittura giudaica e la rifiutavano, e dall'altra coloro che ritenevano inammissibi-

le recidere il cordone ombelicale che collegava geneticamente la nuova fede alla tradizione giudaica e cercavano di dare spiegazione plausibile di tale loro presa di posizione; tra i due opposti si collocava una maggioranza amorfa, variamente interessata e sollecitata ma ancora incapace di assumere un atteggiamento deciso; le due parti in contrasto se ne disputavano il consenso, nella motivata convinzione che l'orientamento maggioritario avrebbe deciso le sorti del conflitto.

Le tendenze sia sincretistiche sia antigiudaiche presero corpo nello gnosticismo. In un contesto di riflessione pessimistica a riguardo del mondo materiale, l'*animus* antigiudaico si concretò in una dottrina che svalutava il mondo e il suo creatore, identificato nel dio dei giudei, un dio di second'ordine (Demiurgo), considerato a volte giusto, a volte addirittura cattivo, comunque subordinato al dio sommo e buono, sconosciuto all'antica economia e che solo Gesù aveva fatto conoscere ai suoi seguaci. La tendenza sincretistica era rappresentata, nello gnosticismo, dalla convinzione, alla lontana di origine orfica, che una scintilla divina fosse decaduta dal mondo divino (Pleroma) e albergasse, in iniziale stato di incoscienza, in alcuni uomini privilegiati (gnostici, spirituali), i soli che, avendo ricevuto per rivelazione divina la "gnosi", cioè la conoscenza di tale privilegio, fossero abilitati alla salvezza finale mediante il rientro nel Pleroma, mentre tutto il mondo materiale era destinato alla distruzione. A questo schema essenziale, comune a quasi tutti gli gnostici, si sovrapponeva una struttura mitologizzante, tendente a spiegare il motivo per cui nel mondo divino si fosse prodotta la frattura che aveva provocato la decadenza di un effluvio di sostanza divina nel mondo materiale. La risposta a questo interrogativo non fu univoca: in effetti gli gnostici erano frazionati in varie sette, a volte in polemica anche tra loro oltre che con la chiesa cattolica, e il frazionamento favoriva le specificazioni dottrinali e la proliferazione di scritti in non piccola parte giunti fino a noi. La distinzione più importante fu tra gnosi che possiamo definire binarie e ternarie. Le prime distinguevano gli uomini in due categorie, diverse tra loro per natura: gli spirituali (pneumatici, gnostici), depositari della scintilla di spirito divino e perciò destinati al recupero nel Pleroma; e i materiali (ilici) o animali (psichici), destinati alla distruzione totale insieme col mondo materiale. Le gnosi ternarie invece (basilidiani, valentiniani) distinguevano tra ilici e psichici, ammettendo per questi ultimi una possibilità di salvezza, pur se a livello inferiore al Pleroma. La distinzione non era pleonastica: posto infatti che gli gnostici identificavano gli psichici con i cristiani comuni, le gnosi ternarie, di-

stinguendo tra costoro, passibili di salvezza, e pagani e giudei, destinati alla distruzione totale, mantenevano un atteggiamento di apertura alla chiesa cattolica, il che non era delle gnosi binarie. Alla molteplice varietà delle sette gnostiche si accompagna, agli occhi dello studioso moderno, l'incertezza riguardo alle origini di questo movimento di pensiero e per conseguenza l'impossibilità di fissarne una plausibile data di nascita: stante infatti la presenza, nella riflessione gnostica, di elementi giudaici, cristiani e pagani, c'è chi la considera d'origine pagana e dall'esterno inseritasi nelle comunità cristiane, mentre altri, forse con più ragione, ritengono che la mescolanza di questi vari elementi si sia avuta in ambiente cristiano. Come che sia, intorno al 130 è attestata ad Antiochia una sicura presenza gnostica (Saturnino).

Stiamo più sul sicuro con l'altro grande nemico della Scrittura giudaica, Marcione, un ricco armatore del Ponto che nel 140 o fu espulso dalla comunità cristiana di Roma o se ne allontanò spontaneamente, a motivo della dottrina da lui predicata, che fu considerata inaccettabile. Essa condivideva col pensiero gnostico il fondamentale concetto della distinzione tra il dio inferiore dei giudei, assertore della giustizia e creatore del mondo, e il dio sommo e buono, il dio sconosciuto e straniero che solo Cristo aveva rivelato a chi avesse creduto in lui. Non sembra invece che Marcione abbia fatto suo anche l'altro fondamentale concetto gnostico, quello della frattura originatasi nel mondo divino, con conseguente distinzione degli uomini in nature diverse (spirituali e materiali) ed efflorescenza mitologica nella descrizione delle vicende del mondo celeste. In effetti Marcione va considerato compiutamente cristiano, e il suo divisismo teologico soprattutto una forma di paolinismo esasperato nel contesto di una concezione accentuatamente negativa del mondo materiale. La contrapposizione tra l'antica legge ebraica e il messaggio di Cristo fu da lui analiticamente perseguita in un'opera (*Antitesi*) non giunta a noi e di cui conosciamo solo qualche notizia, mercé l'opposizione di proposizioni abbinate, dell'una e dell'altra parte, di contenuto perfettamente contrario: vendetta-perdono; guerra-pace, ecc. Per rendere più eloquente e documentato questo contrasto, Marcione ritenne opportuno contrapporre alla Scrittura giudaica, che in oriente era conosciuta soprattutto nella traduzione greca detta dei Settanta (LXX), una Scrittura cristiana, e a tale scopo tra i vari testi di origine apostolica o considerati tali, che erano conosciuti e anche liturgicamente utilizzati quale in una comunità quale in un'altra, selezionò quelli di tradizione paolina, cioè le lettere, a eccezione delle *Pastorali* (*Apostolikòn*), e il *Van-*

gelo di Luca (*Euangelion*). La convinzione che fu alla base di tale scelta era che gli altri apostoli e discepoli di Gesù, condizionati dall'ambiente in cui avevano vissuto e operato, avevano contaminato il suo messaggio con aggiunte e modificazioni di tradizione giudaica, mentre Paolo era rimasto immune da tale influsso deformante e aveva fatto suo autenticamente quel messaggio. A quelle che considerava interpolazioni giudaizzanti inserite nelle sue lettere e nel *Vangelo di Luca* Marcione provvide con ampio uso di forbici. Questo di Marcione fu, a nostra conoscenza, il primo canone di una Scrittura cristiana, programmaticamente contrapposta a quella giudaica. Sulla base di questa impostazione ideologica che, presentata senza le usuali cautele messe in opera dagli gnostici, fu subito considerata erronea e condannata, l'opposizione di Marcione alla chiesa cattolica fu aperta e frontale. Dopo la condanna romana, che faceva seguito ad altre che gli erano state già comminate in Asia Minore, Marcione si separò definitivamente dalla chiesa e ne fondò una propria, che raggiunse subito, nell'ambito delle maggiori comunità cristiane (Roma, Cartagine, Antiochia, Edessa, Alessandria), una notevole diffusione. Vi contribuivano per certo le risorse economiche e le capacità organizzative del fondatore, ma alla base di tale fortuna c'era senza dubbio quel sentimento di ostilità all'indirizzo della tradizione giudaica che abbiamo detto molto diffuso all'interno delle comunità cristiane. Ci si aggiunga che la semplicità della dottrina ne facilitava la penetrazione anche a livello popolare. Tra la seconda metà del II secolo e gl'inizi del III la chiesa marcionita fu la principale antagonista di quella cattolica, e in alcuni luoghi conservò vitalità ancora a lungo: agl'inizi del IV secolo era ancora maggioritaria nell'importante comunità di Edessa, nella Siria interna.

Rispetto all'opposizione aperta dei marcioniti, l'atteggiamento degli gnostici fu, in genere, più coperto e ambiguo. Lo gnostico, in quanto convinto di essere dotato del privilegio di ospitare nel suo involucro corporeo un seme di natura divina, si riteneva un cristiano di livello superiore rispetto agli altri: ma soprattutto nelle sette gnostiche più cristianizzate (basilidiani, valentiniani) questa convinzione, lungi dallo spingerli fuori della comunità, li abilitava a considerarsi una comunità ristretta di privilegiati all'interno della più vasta e comprensiva comunità cristiana, ed essi consideravano loro compito proprio quello di venire in aiuto dei fratelli di fede meno privilegiati, un aiuto che, oltre che di servizio, era anche materiale, perché gli gnostici, in quanto espressione di un cristianesimo intellettualmente ambizioso, facevano proseliti so-

prattutto negli ambienti più elevati della comunità cristiana, anche economicamente. Erano cauti nel proporre gli aspetti più esoterici e qualificanti della loro dottrina, servendosi, a fine di propaganda, di testi in cui la componente gnostica era presentata in modo molto discreto (*Lettera a Flora* di Tolomeo, *Commento a Giovanni* di Eracleone, *Lettera a Regino*, *Vangelo di verità*, ecc.), e riservando la conoscenza dei tratti più specifici e qualificanti del loro credo soltanto a chi fosse progredito a un più impegnativo livello dell'iniziazione gnostica.

Se abbiamo presente la fluidità dottrinale che caratterizzava ancora la cristianità della prima metà del II secolo, motivata sia dalla genericità degli assunti fondamentali del messaggio evangelico in ambito di dottrina sia dall'infiltrazione di elementi allotri d'origine pagana, comprendiamo agevolmente quanto sia stato difficile smascherare ed emarginare dalla chiesa cattolica questi personaggi, legati per mille vincoli ai fratelli di fede, larghi di aiuti materiali nei confronti della comunità, intellettualmente preparati e riluttanti a fare parte soltanto per se stessi. La documentazione disponibile su questo punto è molto scarna, e di qualche dettaglio si dirà appresso: qui ci limitiamo a precisare che il laborioso itinerario per cui, all'interno delle diverse comunità, si prese coscienza dell'incompatibilità di alcune dottrine gnostiche (distinzione tra il dio dei giudei e il dio sommo, padre di Cristo; distinzione di natura tra uomini spirituali e materiali) col deposito di fede, si deve essere necessariamente sviluppato in modo non omogeneo da una comunità all'altra, a secondo dell'abilità sia degli gnostici nel coprirsi sia dei loro avversari nello smascherarli. A Roma si dovrà attendere la fine del II secolo, ad Alessandria addirittura l'inizio del III. Va comunque adeguatamente puntualizzato che l'esperienza gnostica rappresentò un momento decisivo nella graduale presa di coscienza, da parte della chiesa, del suo esistere nel mondo. La riflessione sia degli gnostici sia degli avversari, a volte da loro profondamente influenzati, permise di approfondire il deposito di fede in modo da cominciare a connetterne i pochi e non coerenti dati tradizionali in un complesso organico di dottrina su Dio, il mondo e l'uomo, mentre si metteva mano allo studio sistematico della Scrittura sia giudaica sia cristiana. Non è stato certo un caso che il più antico scritto esegetico cristiano sia stato, a nostra conoscenza, il *Commento a Giovanni* del valentiniano Eracleone. Fu in ambito gnostico, ma non solo qui, che trovò buona diffusione l'encratismo, una tendenza, d'incerta origine, che imponeva una serie di divieti non solo alimentari (uso della carne e del vino), ma anche e soprattutto sessuali, fino a condan-

nare la procreazione e le nozze. Non pare che le tendenze encratite, che nella seconda metà del secolo furono elaborate, a livello di teoria, da Taziano, discepolo di Giustino (cfr. p. 109), abbiano mai preso consistenza in una vera e propria setta, ma rappresentarono un movimento d'opinione che, pur combattuto per i suoi eccessi dalla chiesa cattolica, ebbe una certa diffusione soprattutto tra gli gnostici e, più genericamente, in ambiente siriaco.

Se l'avversione di gnostici e marcioniti alla Scrittura giudaica trovava seguito tutt'altro che trascurabile, all'interno delle comunità cristiane, tra gli adepti provenienti dal paganesimo, tale atteggiamento suscitava per altro forte opposizione non soltanto tra i fedeli d'ascendenza giudaica, ma anche in molti che, pur di formazione pagana, non ritenevano conveniente recidere completamente il legame della religione cristiana con la tradizione giudaica. Fu in questo ambito che si organizzò la resistenza e il contrattacco in diverse direzioni, in modo da coinvolgere, nel contrasto, tutta la vita delle chiese cristiane. La percezione che una completa libertà di pensiero finisse per nuocere alla concordia e alla compattezza della comunità fece avvertire gradualmente l'esigenza di precisare il contenuto del deposito di fede e soprattutto di renderlo vincolante, in modo tale che chi fosse stato convinto di diffondere dottrine contrastanti con punti essenziali di quel deposito e, pur richiamato, avesse persistito nel suo atteggiamento fosse "scomunicato", cioè condannato e allontanato dalla comunità ecclesiale, in quanto "eretico": la libera scelta poteva essere accettata in una scuola filosofica, ma non in una pratica di vita comunitaria, che esigeva concordia e armonia; il termine αἵρεσις, di significato neutro nel linguaggio comune (= scuola filosofica e altro), in ambito cristiano assunse subito significato negativo, a indicare divisione (eresia), provocata soprattutto da motivi di carattere dottrinale, a opera di gruppi di cristiani più o meno numerosi ma minoritari a confronto del resto della comunità, la quale si definisce "cattolica", dove il termine, dall'originario significato di "universale" (Ignazio), passa per tempo a significare l'ortodossia nel confronto con l'eresia. Inevitabile conseguenza di tale orientamento fu l'irrigidirsi della struttura gerarchica della comunità, anche per contrastare tardivi ritorni di fiamma del profetismo, soprattutto in Asia (la Nuova Profezia), con conseguente sempre maggiore divaricazione tra clero (la parte di Dio) e laici (il popolo): questa terminologia diventa usuale nel corso del II secolo. Di fatto ormai, sotto la pressione di difficili eventi, la chiesa gerarchica tende a costituirsi come struttura di potere, inevitabilmente allon-

tanandosi sempre di più da esigenze vitali del messaggio evangelico. Altro motivo di potenziamento della gerarchia fu la controversia con gli gnostici riguardo al valore della tradizione. Gli gnostici propagandavano le loro dottrine come arrivate fino a loro dall'età apostolica per tramiti segreti, accessibili soltanto agli eletti. Il concetto di tradizione apostolica è esposto chiaramente già dal valentiniano Tolomeo nella *Lettera a Flora*. Alla tradizione segreta degli gnostici gli avversari opposero la tradizione manifesta, di origine apostolica e comunicata a tutti i fedeli, tramite una catena di intermediari identificata con la successione dei vescovi legittimi di ogni comunità. Perciò, al fine di corroborare tale concetto della tradizione, si provvide, a partire più o meno dalla metà del II secolo, a compilare le liste episcopali delle comunità cristiane più importanti: Roma, Antiochia, Efeso e altre. In tale compito s'illustrò soprattutto, a dir di Eusebio, il giudeocristiano Egesippo.

Per togliere poi ai marcioniti il monopolio della Scrittura cristiana, si provvide a opporre alla selezione di testi d'età apostolica effettuata da Marcione un'altra, analoga ma di diverso significato: mentre infatti quello aveva contrapposto la sua Scrittura a quella giudaica per meglio rilevare lo iato tra la vecchia economia della Legge e quella nuova del Vangelo, la Scrittura cristiana viene avvertita dai suoi avversari cattolici come integrazione e completamento di quella giudaica, di cui viene accolto il canone alessandrino, un po' più comprensivo di quello ebraico, in modo da avere, pur distinta in due parti, un'unica Scrittura, ispirata dall'unico sommo dio, che è sia dei giudei sia dei cristiani. A tal fine la selezione dei testi fu più ampia e comprensiva: non soltanto la tradizione di Paolo, ma anche quella di Giovanni e anche altre di più o meno aperta osservanza giudeocristiana; perciò i vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, invece che solo il terzo, altre lettere (Giacomo, Giovanni) in aggiunta a quelle di Paolo, e gli *Atti degli apostoli*, di tradizione non solo paolina, ma anche petrina. Altri testi si sarebbero aggiunti in seguito, con variazioni marginali, ma l'essenziale è già fissato verso la fine del II secolo: abbiamo così la Scrittura cristiana, che ormai possiamo definire cattolica (il termine "canone" è attestato soltanto agl'inizi del IV secolo), ripartita in Antico (AT) e Nuovo Testamento (NT). Mentre appaiono evidenti i criteri che avevano presieduto alla compilazione della Scrittura marcionita, non è possibile, stante il silenzio delle fonti, chiarire perché, nel complesso di scritti che erano o erano considerati d'età apostolica, per la Scrittura cattolica furono selezionati certi testi e altri no: ipotizzare che furono scelti testi che apparivano sicuri dottri-

nalmente ed erano aureolati dall'autorità apostolica appare ovvio e banale, ma non è agevole precisare oltre; neppure se abbia contribuito alla chiusura del canone, come è stato ipotizzato, anche la preoccupazione suscitata dall'insorgere della Nuova Profezia (cfr. p. 80). Non sappiamo neppure chi abbia provveduto alla selezione e compilazione: si pensa ovviamente a esponenti di Roma, data l'importanza della sede, e delle chiese d'Asia Minore, culturalmente molto vivaci nella seconda metà del II secolo. Se in questo ordine d'idee teniamo conto che il primo scrittore cattolico il quale citi gli scritti del NT come ispirati alla pari di quelli dell'AT è Ireneo di Lione, un asiatico trapiantato in Gallia e in rapporto frequente con Roma, non è azzardato ipotizzare che egli possa aver avuto parte diretta nella selezione del canone cattolico del NT.

Tutti questi provvedimenti possono essere considerati inevitabili al fine di affrontare la grande crisi che travagliò le chiese cristiane durante il II secolo, ma certamente non erano sufficienti a rimuovere la fondamentale presa di posizione di gnostici e marcioniti: la contraddizione tra la legge del taglione e quella dell'amore è tale da esigere la loro provenienza da due diverse divinità, il dio giusto dell'AT e il dio buono del NT. Per superare questa, per certi versi insuperabile, difficoltà i dottori cattolici, al di là del rilievo dato agli espliciti collegamenti del messaggio di Gesù e Paolo con il dio dell'AT, propongono l'interpretazione di Cristo quale collegamento tra la vecchia e la nuova economia. Già i fedeli della prima ora avevano nutrito e affermato esplicitamente la convinzione che in Cristo avessero avuto compimento le profezie veterotestamentarie che preannunciavano la venuta liberatrice del futuro Messia. Questa lettura dell'AT in chiave cristologica, che si era progressivamente dilatata a partire da Paolo, ora viene ancor di più ampliata in modo tale che si finirà per intendere globalmente tutta l'originaria Scrittura giudaica come profezia e prefigurazione di Cristo. A questo fine non era sufficiente proporre soltanto alcuni testi profetici agevolmente interpretabili in riferimento a Cristo, e allora si provvide alla bisogna mediante l'interpretazione allegorica di testi storici dell'AT, dilatando un modo di lettura di origine stoica che era stato trapiantato in ambito cristiano da Paolo, sì che personaggi ed episodi sempre più numerosi dell'AT vengono ora intesi come τύποι, cioè prefigurazioni, di personaggi e fatti del NT, *in primis* di Cristo (interpretazione tipologica): svariati fatti di Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Davide sono visti come prefigurazione di episodi della vita terrena di Cristo, l'arca di Noè è assunta come prefigurazione della chiesa, il passaggio degli israeliti nella terra promessa è ripor-

tato al passaggio dei cristiani dalla morte del peccato alla vita dello spirito e così via. Insomma, Cristo, cioè l'oggetto della fede e del culto dei cristiani, diventa il garante della validità dell'AT, in una concezione unitaria della storia della salvezza dell'uomo peccatore, lungo un itinerario che, innalzandosi progressivamente, passa dalla prefigurazione dell'AT alla verità del NT. Se ci si chiede fino a che punto questo argomento, e altri di più puntuale rilevanza, fossero in grado di rimuovere le difficoltà proposte da gnostici e marcioniti, si risponde richiamando quali siano stati gli effettivi destinatari di questo messaggio polemico, cioè non tanto direttamente quegli avversari, ma in primo luogo la massa dei fedeli incerti e titubanti, i quali in definitiva, rifuggendo da rivoluzionarie novità che erano ovviamente osteggiate anche dalla gerarchia, aspiravano soprattutto a essere confermati nella fede che avevano appreso quando erano stati battezzati e che tradizionalmente identificava il dio di Abramo e di Giacobbe col dio di Cristo. Nella maggioranza essi accolsero per buoni gl'insegnamenti antignostici e antimarcioniti, tra cui anche la condanna delle dottrine encratite a salvaguardia della liceità del matrimonio, e col loro peso decisivo assicurarono la vittoria di chi non intendeva dismettere la connessione genetica del cristianesimo col giudaismo. Questo dato, dottrinale e culturale insieme, avvertito come ormai irrinunciabile, diventa ora costitutivo della coscienza che la chiesa ha di se stessa e del suo vivere nel mondo, nell'attesa del secondo glorioso avvento di Cristo giudice universale.

A questo punto – siamo ormai verso la fine del II secolo – si può cominciare a parlare concretamente anche di separazione tra ortodossia ed eterodossia, in quanto l'accettazione del canone scritturistico cattolico e l'adesione al corpo di dottrina accettato ora come normativo costituiscono *condicio sine qua non* per poter far parte della comunità cristiana. Tale corpo di dottrina, elaborato soprattutto, ma non esclusivamente, nel confronto con gnostici e marcioniti, afferma l'unicità di Dio, creatore del mondo e dell'uomo, buono con giustizia e giusto con bontà, che si era rivelato prima nell'AT e successivamente e più compiutamente nel NT. All'avversione e condanna gnostica del mondo materiale viene opposto un apprezzamento positivo: tutto ciò che è stato creato da Dio è buono. Questo concetto, avvalorato anche dal progressivo attenuarsi della tensione escatologica implicante la prossima fine del mondo attuale, è ben rilevato in dimensione antropologica ed escatologica. Al disprezzo degli avversari per la componente materiale dell'uomo e alla convinzione che esclusivamente per elezione divina, e perciò indipen-

dentemente dalla condotta di vita, solo alcuni privilegiati fossero per natura destinati alla salvezza vengono ora opposti sia l'apprezzamento positivo del corpo umano, anch'esso destinato a condividere la futura condizione dell'anima spirituale, sia il rifiuto che possano darsi distinzioni di natura tra uomo e uomo: gli uomini sono stati creati da Dio tutti uguali e aperti a diversi destini, che vengono determinati dall'uso, buono o no, del libero arbitrio. L'affermazione che ogni uomo è in condizione di decidere liberamente il suo destino è motivo fondamentale nella polemica di tutti i dottori antignostici (Ireneo, Tertulliano, Clemente, Origene). La chiesa aveva ereditato dal giudaismo farisaico la credenza nella risurrezione dei morti, alla fine del mondo, in vista di un giudizio di approvazione o di condanna; gli gnostici negavano tutto ciò e interpretavano metaforicamente la risurrezione dei morti come il momento in cui lo gnostico prendeva coscienza della sua privilegiata natura divina, passando spiritualmente dalla morte alla vita. In polemica con questa allegorizzazione del concetto di risurrezione, i dottori cattolici confermano la convinzione che il corpo materiale fosse destinato a risorgere realmente alla fine dei tempi, ricongiungendosi con l'anima, che era rimasta immune dalla morte materiale, in modo che il premio o la condanna finale avesse per oggetto l'uomo pienamente reintegrato nelle sue parti costitutive.

Nella polemica con gnostici e marcioniti l'argomento cristologico, pur senza essere rimasto assente, non aveva però avuto pieno risalto. D'altra parte, data la sua obiettiva importanza e l'ambiguità dei dati di partenza, inevitabilmente era destinato, *progrediente tempore*, a imporsi. In effetti la tradizione evangelica e apostolica non era uniforme su questo fondamentale argomento, dato che, da una parte, in tutta la chiesa era considerata irrinunciabile la credenza, ereditata dal giudaismo, nell'unicità di Dio e, dall'altra, era largamente diffusa già nelle prime generazioni cristiane la convinzione che la natura di Cristo eccedesse quella degli altri uomini fino ad attingere quella di Dio. All'inizio del II secolo possiamo schematizzare come segue il ventaglio delle opinioni: alcuni, soprattutto di stretta osservanza giudaizzante, consideravano Cristo non più che il Messia preannunciato e profetizzato nell'AT, perciò un uomo pur dotato di eccezionali carismi divini (cristologia bassa); all'opposto, una linea di pensiero rappresentata soprattutto da Paolo, Lettera agli Ebrei, *corpus* giovanneo, non esitava a proclamare Cristo entità di natura divina, figlio di Dio in senso non soltanto metaforico (cristologia alta), senza preoccuparsi di come conciliare questa convinzione col con-

cetto dell'unicità di Dio; intermedia tra queste due concezioni e, per quanto ne sappiamo, solo marginalmente rappresentata e destinata a rapida sparizione, era l'opinione di chi cercava di conciliare la trascendenza di Cristo con l'unicità di Dio affermando che quello fosse un angelo di particolare dignità e potere. Nel corso del II secolo è soprattutto la cristologia alta a essere rilevata nella documentazione letteraria in nostro possesso, e la cosa non ci stupisce, dato che agli etnocristiani, in sempre maggiore posizione di forza rispetto ai giudeocristiani, vista la provenienza dal paganesimo non appariva lesivo del concetto dell'unicità di Dio ammettere un dio minore (Cristo) in subordine al dio sommo. Tirava in questo senso non soltanto la riflessione gnostica, che era solita frazionare il Pleroma divino in una pluralità di personaggi (eoni) di più o meno rilevata personalizzazione, ma anche l'influsso della coeva filosofia greca, soprattutto del medioplatonismo, in cui era di casa il concetto che lo iato tra il dio sommo e il mondo fosse colmato da una o più divinità intermedie.

In effetti anche all'interno della chiesa cattolica la cristologia alta nel corso del II secolo si struttura lungo un asse verticale avente ai vertici, rispettivamente alto e basso, Dio e il mondo, e in posizione intermedia Cristo, Sapienza e Logos (parola) di Dio, *ab aeterno* immanente in lui, da lui esteriorizzato e personalizzato (generato, emanato, profferito) in funzione della creazione e del reggimento del mondo e dell'uomo, che in veste di unico mediatore assomma in sé tutto il rapporto di Dio col mondo e con l'uomo: creazione, redenzione, giudizio (dottrina del Logos). L'enfasi con cui questa dottrina rilevava la natura divina di Cristo finiva per lederne l'umanità, considerata disdicevole alla sua dignità. L'affermazione che l'umanità assunta dal redentore divino disceso dal cielo in Maria non sarebbe stata reale, già testimoniata, e respinta, nelle lettere attribuite a Giovanni e in quelle di Ignazio di Antiochia, venne elaborata dagli gnostici e dai marcioniti in funzione del loro deprezzamento della realtà materiale: se solo la componente spirituale dell'uomo è suscettibile di salvezza, il redentore celeste ha assunto spirito e anima umani, ma, al fine di poter operare nel mondo, un corpo soltanto apparente, o comunque non materiale (docetismo). A questa soteriologia parziale i dottori cattolici opponevano – come abbiamo visto – la convinzione che anche il corpo dell'uomo è suscettibile di salvezza: perciò, sulla base dell'assioma che Cristo, il redentore celeste, ha assunto nell'incarnazione tutto ciò che dell'uomo ha salvato, dato che ha salvato non soltanto lo spirito e l'anima dell'uomo ma anche il corpo, egli deve

aver assunto, come uno spirito e un'anima umani, anche un corpo reale. Di fronte allo sviluppo della cristologia alta, quella bassa, di matrice prevalentemente giudeocristiana, appare in declino nel corso del II secolo: ancora tollerata a metà del secolo (Giustino), verso la fine viene relegata da Ireneo, sotto il nome di ebionismo, tra le sette ormai considerate eretiche. Ma a questo proposito è opportuno rilevare sia la scarsa consistenza della documentazione esistente, sia la sua settorialità: dato che le comunità cristiane erano largamente autonome una rispetto all'altra, non possiamo essere certi che quanto leggiamo in un autore abbia avuto a suo tempo validità per la chiesa universale. In termini più concreti, la condanna dell'ebionismo da parte di Ireneo non è dato sufficiente a dimostrare che allora tutta la cristianità condividesse tale condanna. Spingendoci ancora più avanti in questo ordine d'idee, osserviamo come un'opera scritta fosse per sua natura espressione di un ambiente di un certo spessore culturale: non è detto perciò che essa rappresentasse la totalità della comunità. Quel che possiamo assodare è che verso la fine del II secolo si sviluppò una reazione contro la cristologia alta così come l'abbiamo qui sopra descritta, in quanto sembrava infirmare il concetto dell'unicità di Dio. Ne tratteremo distesamente più in là. Qui ci limitiamo a rilevare che questa reazione dette origine a una discussione destinata a svilupparsi, soprattutto nelle fasi iniziali, con caratteri vari e specifici a seconda dei diversi ambienti, a prolungarsi per più secoli e finalmente, come esito globale, a precisare in modo definitivo le dottrine trinitaria e cristologica.

Il confronto col mondo esterno

Neppure per quanto atteneva al rapporto col mondo esterno la vita delle comunità cristiane poteva dirsi tranquilla. Abbiamo già rilevato come fin dalle prime ore di vita esse avessero incontrato, sia in Palestina sia nella diaspora, l'ostilità soprattutto di quei giudei che, in larga maggioranza, rifiutavano di accettare Gesù di Nazareth come il Messia; ma in conseguenza di questa conflittualità l'autorità romana solo sporadicamente era intervenuta a danno dei cristiani. Ora, invece, questa proporzione s'inverte: è l'amministrazione imperiale che, identificati per tempo i cristiani rispetto ai giudei, ritiene necessario procedere a loro danno col peso della legge, e al confronto l'ostilità dei giudei, ancora ben documentata, passa comunque in secondo piano. Dopo la rapida e normativamente eccentrica fiammata della persecuzione di Nerone, al tempo di

Domiziano sembra attestata una certa attività dell'autorità romana a danno dei cristiani, soprattutto di alcuni di alta condizione, addirittura membri della famiglia imperiale (Flavio Clemente, Acilio Glabrione, Flavia Domitilla), ma la scarsità della documentazione di cui disponiamo induce largo margine d'incertezza, soprattutto perché i provvedimenti che Domiziano prese a danno di questi personaggi potevano rientrare nel contesto della lotta senza quartiere da lui ingaggiata contro l'aristocrazia senatoria, che avrebbe finito per travolgere anche lui: in tal senso l'essere cristiani di quei personaggi potrebbe essere stato assunto a pretesto per una condanna al fondo di carattere politico. Per altro una normativa nei confronti dei cristiani ormai s'imponeva, soprattutto nella consapevolezza della loro crescente diffusione. In effetti, già dal tempo di Giulio Cesare le autorità romane avevano avuto riguardo per i giudei e li avevano autorizzati a continuare le loro pratiche cultuali e legali che li identificavano con tanta chiarezza nell'ambito dell'impero: tra l'altro, essi erano esentati, oltre che dal servizio militare, dal prestare ossequio alla divinità dell'imperatore, che era considerato essenziale manifestazione di lealismo politico. Dato che l'eccezione fatta valere a beneficio dei giudei era giustificata in considerazione del carattere tanto specificamente etnico della loro religione, non sembrava opportuno estendere questa eccezione anche ai cristiani, ormai largamente reclutati in ambito pagano e programmaticamente aperti al più indiscriminato proselitismo: di conseguenza, il loro rifiutarsi di riconoscere il carattere divino dell'imperatore si prospettava come delitto di lesa maestà, mentre il rifiuto di venerare gli dei tradizionali li faceva considerare atei. In questo senso, mentre i giudei, nonostante la loro eccentricità, potevano considerarsi in qualche modo inseriti nel grande organismo dell'impero romano nonostante la loro incessante turbolenza e perfino dopo le grandi rivolte del 66 e del 135, i cristiani ne erano considerati un corpo estraneo nonostante il loro programmatico rifiuto di ogni violenza e il loro dichiarato lealismo. In effetti essi erano avvertiti dal mondo pagano, in mezzo al quale vivevano, come odiatori del genere umano, in quanto tendevano a far parte per loro stessi e a praticare il loro culto con grande discrezione: di qui anche il diffondersi di calunnie che presentavano quel culto come fomite d'immoralità. I malumori della folla e la discrezionalità di cui godevano i governatori delle province in materia di ordine pubblico erano motivi sufficienti per provocare atti di persecuzione e di violenza, più o meno autorizzata, a danno dei cristiani: s'imponeva

pertanto un intervento ufficiale riguardo agli adepti di quella che ormai da tempo poteva essere considerata una *religio illicita*.

Nel 111 Plinio il Giovane, inviato come governatore in Bitinia (Asia Minore), dove i cristiani erano già numerosi, fu chiamato a procedere contro alcuni di loro che erano stati accusati di essere appunto cristiani. Non ravvisando a loro carico, al di là del loro essere tali, alcunché di specificamente illegale, egli scrisse all'imperatore Traiano chiedendo lumi. La risposta di Traiano, che aveva valore di legge (rescritto) e fu confermata, alcuni anni dopo, da Adriano, fissò per lungo tempo l'atteggiamento ufficiale dello stato a riguardo dei cristiani: non dovevano essere ricercati d'autorità, ma se venivano accusati di essere cristiani con accusa non anonima, dovevano essere interrogati. Soltanto se persistevano a dichiarare la loro fede davanti al magistrato, dovevano essere condannati. Cioè: dato che la cristiana è ormai considerata *religio illicita*, il praticarla è di per sé colpevole e passibile di pena anche capitale; d'altra parte, fa fede dell'esser cristiano soltanto la dichiarazione pubblica davanti al magistrato, il che consentiva all'accusato di potersi ritrattare ed essere assolto. In altri termini, l'autorità si accontentava di un gesto esteriore, senza preoccuparsi d'indagare la reale convinzione dell'accusato. Se consideriamo che, se il cristiano accusato di essere tale si ritrattava davanti al magistrato, l'accusa risultava infondata e la punizione si ritorceva a danno dell'accusatore, appare chiaro che la norma di Traiano tendeva nella sostanza a scoraggiare quel proliferare di accuse a danno dei cristiani che aveva tanto impressionato Plinio. Veniva per altro confermata l'illegalità della religione cristiana, il che lasciava ai governatori provinciali largo margine di discrezionalità nei confronti dei suoi adepti, mentre il malumore della folla, soprattutto in occasione di calamità naturali o anche soltanto sollecitato da qualche nemico dei cristiani, poteva erompere in atti generalizzati di violenza, che le autorità a volte preferivano non reprimere e addirittura favorire, come si dette a Lione e Vienne (Gallia) al tempo dell'imperatore Marco Aurelio. Si discute tuttora se questo imperatore, come sembra, abbia aggravato la legislazione esistente a danno dei cristiani, ma certamente il suo dichiarato disprezzo nei loro confronti indirettamente favoriva le violenze anticristiane, mentre le gravi calamità naturali e le guerre che afflissero il suo regno costituirono facile motivo di eccitazione delle folle contro di loro, in quanto si pensava che il loro rifiuto degli dei tradizionali ne provocasse l'ira indiscriminata a danno di tutto l'impero. Suo figlio Commodo fu invece di altro avviso, forse per influsso della sua concubina Marcia,

che aveva simpatia per i cristiani, sì che costoro, anche se nulla della legislazione vigente contro di loro fu cambiato, durante il suo impero ebbero a godere di alcuni anni di pace quasi completa. In complesso, anche se c'è memoria di vari martiri (μάρτυς, "testimone [di Cristo, col sangue]") in diverse parti dell'impero, sui quali torneremo più in là, possiamo dire che durante il II secolo l'atteggiamento ufficiale dell'autorità pubblica nei confronti dei cristiani fu tale da non opporre un valido ostacolo alla diffusione della loro fede, alimentata dalla convinzione che il martirio rappresentasse la perfetta imitazione della passione di Cristo e il privilegio che assicurava al testimone l'immediato agognato possesso del regno dei cieli. Ovviamente non a tutti i fedeli si poteva richiedere tale forte determinazione, e sulla base delle parole del vangelo «Se vi perseguitano in una città, fuggite in un'altra» (*Mt* 10, 23) era consentito a chi si trovasse in imminente pericolo di sottrarsi con la fuga alla persecuzione, ma questo comportamento non poteva non incontrare il biasimo dei rigoristi. All'opposto della tendenza dei rigoristi si collocava quella, attestata sporadicamente tra gli gnostici, che proponeva addirittura l'opportunità di rinnegare il Cristo incarnato al cospetto del magistrato inquisitore, minimizzando l'importanza della pubblica confessione di essere cristiano a confronto della ben più significativa confessione secondo la fede nell'intimo della propria coscienza. Dato che negli anni avanzati del regno di Marco Aurelio gli gnostici apparivano ormai in regresso, mentre in Asia imperversavano i montanisti (cfr. p. 80), quanto mai esigenti nell'affermazione aperta del loro credo, qualche studioso ha ipotizzato che questa situazione ecclesiale avrebbe provocato il rincrudimento dell'atteggiamento anticristiano dell'amministrazione imperiale che sembra registrarsi in quegli anni. Ma l'interessante ipotesi manca di convincente appiglio documentario.

Il rapporto conflittuale dei cristiani con pagani e giudei non mancò di riflettersi anche a livello letterario. In effetti al tempo di Marco Aurelio, dopo i cursori cenni di Tacito e Suetonio, l'intellettualità pagana comincia a prestare una certa attenzione ai cristiani, e non certo in senso positivo. Impressionava i pagani la fermezza con cui molti cristiani non esitavano a rendere testimonianza alla loro fede col sangue, ma l'intellettuale (Marco Aurelio, Galeno, Epitteto) era portato a ravvisare in questo atteggiamento soprattutto un eccesso di fanatismo, un atteggiamento irrazionale, che contribuiva, insieme con la constatazione del livello culturale mediamente basso delle comunità cristiane, a far considerare la loro religione niente più che una superstizione, un culto adatto

soltanto a gente rozza, ignorante e fanatica. Luciano avvertì una loro specificità nell'entusiasmo con cui si aiutavano l'un l'altro e soprattutto si prendevano cura dei fratelli di fede che, imprigionati, attendevano il martirio: questa constatazione, per altro, lo sollecitò soltanto a prenderli in giro quali massa di sempliciotti, a disposizione di ogni impostore (*La morte di Peregrino*).

Per altro, già alcuni decenni prima di Marco Aurelio, alcuni intellettuali cristiani, che la buona preparazione scolastica anteriore alla conversione rendeva sensibili al rapporto culturale della nuova fede col mondo pagano e adatti a imbastire essi stessi quel rapporto, avevano messo mano a una produzione letteraria che si suole definire apologetica, in quanto finalizzata alla ἀπολογία, cioè alla difesa della loro scelta religiosa, in polemica sia con i giudei sia con i pagani e su versanti diversi: si mette in luce l'apparente contraddittorietà della norma di Traiano, che vietava di ricercare i cristiani ma ordinava di condannarli, se nominativamente accusati, solo in quanto tali, senza cioè poter addebitare loro crimini specifici che non fossero d'opinione; si dimostra l'inconsistenza delle volgari accuse che il popolino rivolgeva ai cristiani; si rileva la superiorità morale della religione cristiana a confronto dei culti pagani, considerati quale invenzione demoniaca e immorale; si evidenzia il lealismo dei cristiani che, se rifiutavano di riconoscere l'imperatore come dio, non ne mettevano in discussione il potere assoluto e osservavano fedelmente le sue leggi. Nel cercare una possibilità di dialogo col mondo culturale pagano, alcuni di questi intellettuali cristiani (Melitone, Atenagora) presentano ai loro omologhi pagani la religione cristiana come una filosofia: in quanto assertrice di verità, essa intendeva colloquiare non con la religione pagana, maestra d'errore, ma con la filosofia greca, che nella ricerca della verità ravvisava la sua finalità. Forse per replicare a qualcuna di queste apologie (di Giustino?), il filosofo platonico Celso al tempo di Marco Aurelio o poco dopo scrisse un *Discorso veritiero* (ἀληθὴς λόγος) contro la religione cristiana e i suoi adepti, ripetendo contro di loro le accuse di ignoranza e irrazionalità, ma questa volta documentate sulla base della conoscenza diretta di almeno alcuni libri della Scrittura e della personale frequentazione di alcuni esponenti della religione incriminata. L'appello finale con cui Celso invita i suoi avversari ad abbandonare l'abituale atteggiamento di assenteismo nei confronti dell'impero per collaborare alla sua buona conservazione tradisce l'ansia di chi vede che questa immensa, mirabile struttura politica comincia a scricchiolare sotto il peso delle guerre, della peste, delle inci-

pienti difficoltà economiche e dei suoi riflessi sociali. Cominciamo a percepire i primi sintomi della grande crisi del III secolo, che modificherà in larga misura il rapporto tra la chiesa e l'impero. Passeranno circa ottant'anni o poco meno dalla pubblicazione dello scritto di Celso prima che Origene, adeguatamente sollecitato, reputerà doveroso replicare (*Contro Celso*): sul momento non conosciamo quale effetto esso abbia prodotto in ambiente sia cristiano sia pagano, e più o meno la stessa constatazione dobbiamo fare in merito alla letteratura apologetica, così come di qualche sporadico scritto cristiano antigiudaico (*Dialogo con Trifone* di Giustino). La loro esplicita finalità, al di là di una qualche diffusione tra i fratelli di fede al fine di abilitarli a discutere con gli avversari, era di sensibilizzare gli ambienti pagani di buon livello culturale col problema cristiano, che non poteva essere risolto col solo ricorso alla violenza e che invece invitava a un sereno dialogo tra gli intellettuali di ambedue le parti: sul momento, comunque, non poteva essere se non un dialogo tra sordi, dato che il conclamato lealismo dei cristiani di fatto non si traduceva in un effettivo impegno a beneficio dell'impero.

Le non poche testimonianze pagane riguardo ai cristiani rimontanti al tempo di Marco Aurelio, rapportate alle pochissime di età anteriore, stanno a significare che il problema posto da quelli diventava sempre più importante col passare del tempo, segno evidente della graduale, crescente diffusione della nuova religione. Disgraziatamente non siamo in grado di quantificare questo dato di fatto, perché gli antichi, a differenza dei moderni, non si occupavano di demografia e statistiche, e le affermazioni di tono generico difficilmente permettono una deduzione anche solo approssimativa. Quando, ad esempio, Plinio, scrivendo a Traiano, parla di *ingens multitudo* dei cristiani della Bitinia, quale significato possiamo dare a questa asserzione? Avendo presente che Plinio sapeva di avere a che fare con gente che era considerata di fatto fuori legge e perciò passibile di condanna anche capitale, in queste condizioni anche soltanto qualche centinaio di persone poteva sembrargli una grande moltitudine. In mancanza di testimonianze archeologiche, i pochi dati generici che ricaviamo dai testi letterari ci confermano, per la fine del II secolo, il protrarsi della tendenza che abbiamo rilevato all'inizio: maggiore diffusione in oriente rispetto all'occidente; maggiore nelle città che non nelle campagne. Se vogliamo azzardare una vaga quantificazione, potremmo ipotizzare che in alcune città importanti, nelle quali i cristiani avevano cominciato a diffondersi fin dai primi tempi della missione (Roma, Antiochia, Alessandria, Efeso, forse Cartagine), verso la fine

del II secolo la loro consistenza poteva ammontare ad alcune migliaia di fedeli. Un po' meglio ci troviamo quando passiamo dall'analisi quantitativa a quella qualitativa. Ormai dismessa la tradizionale, romantica concezione che voleva il cristianesimo religione di schiavi, reietti, emarginati *et similia*, il confronto tra qualche dato sporadico che si ricava dagli scritti del NT con le testimonianze epigrafiche del III e IV secolo ci permette di rilevare che il nerbo degli aderenti alla nuova fede era costituito da commercianti e artigiani e, in complesso, da quella che oggi definiremmo piccola borghesia. Questo nerbo si allargava verso il basso, dato che il messaggio evangelico e apostolico si era indirizzato soprattutto ai poveri e agli umili, ma già nelle prime generazioni cristiane presentava aperture significative verso i livelli socialmente elevati della società, al punto tale che verso la fine del secolo Clemente, ad Alessandria, sarà indotto a risolvere la questione della compatibilità del possesso di ricchezza con l'essere cristiani. Ricordiamo in proposito che già al tempo di Domiziano, a Roma, sembra ci siano stati cristiani addirittura tra i membri della famiglia imperiale.

Questo stato di cose non può non meravigliare e induce a chiederci quali potrebbero essere stati i motivi che spingevano molti pagani, anche qualcuno di alta condizione, ad abbracciare il cristianesimo. Il fatto meravigliò anche i cristiani di allora, che proprio nella grande, e in complesso rapida, diffusione della loro religione ravvisarono una precisa volontà provvidenziale, conferma dell'autenticità della loro fede. È ovvio che noi qui non possiamo travalicare i confini della storia e perciò dobbiamo limitare la ricerca all'ambito di comportamenti e scelte soltanto di uomini. In questo definito contesto storico, la scelta a favore della religione cristiana non meraviglia negli strati bassi e medio-bassi della società del II secolo, in quanto il messaggio cristiano offriva, indifferentemente a uomini e donne, liberi e schiavi, greci, romani e barbari, una speranza di salvezza dopo la morte e in terra il conforto di una vita comunitaria caratterizzata dall'amore fraterno, per cui gli elementi più deboli della comunità trovavano concreto aiuto nei più forti. In effetti il dare dei ricchi e il ricevere dei poveri era momento molto importante della vita comunitaria, ed era proprio la gerarchia che provvedeva a che le elargizioni dei fratelli più fortunati fossero distribuite equamente a quelli più indigenti. Ci si aggiunga quello che possiamo definire spirito di setta, cioè la convinzione di far parte di una minoranza di privilegiati, che li distingueva a riscontro del *mare magnum* dei circostanti pagani, schiavi del diavolo. Il rispetto che i cristiani nutrivano per il vigente or-

dinamento politico e sociale imponeva loro di non contestare l'istituto della schiavitù, autentico pilastro dell'organizzazione economica di allora: ma anche gli schiavi erano oggetto delle cure da parte di quelli che in Cristo erano loro fratelli e che perciò cercavano di alleviarne in qualche modo la triste condizione. In questo ambito basso e medio-basso il deterrente rappresentato dall'essere quella cristiana una *religio illicita*, per cui la sua pratica era passibile di ricadere sotto i rigori della legge, il che alcune volte accadeva, non poteva avere molto effetto, se teniamo conto che la procedura messa in opera da Traiano rendeva non poco aleatoria l'applicazione della legge e, più in generale, che la precarietà della vita era allora grande, e dovunque.

Quando invece ci innalziamo di livello e ci avviciniamo alle classi socialmente egemoni, la questione si fa più spinosa, perché in questo ambito la condizione di illegalità della religione cristiana, pur con tutte le possibili remore, non poteva non avere effetto deterrente, sì che non è agevole rispondere. Affermare che spingeva ad abbracciare la fede cristiana un bisogno di purezza e di pulizia morale (Bardy) è bello e poetico ma ben poco concreto, dato che sia la filosofia sia alcuni culti pagani, soprattutto misterici, offrivano modelli di vita virtuosa senza pericolo di incorrere nei rigori della legge. Nel valutare l'asserzione che il sangue dei martiri era seme che generava altri cristiani (Tertulliano), senza affatto negare che in più di un caso essa attesti uno stato di fatto, non ci dobbiamo nascondere che il coraggio con cui i cristiani affrontavano la morte ingenerava anche, come abbiamo visto sopra, una reazione negativa, in quanto appariva ispirato da fanatismo e ignoranza. Più in generale, possiamo osservare che in quell'epoca la religione giudaica, nonostante la diffusa antipatia di cui erano oggetto i giudei, esercitava un certo fascino, tra i pagani di condizione elevata, per la severità della sua morale e l'attrazione di alcuni suoi riti. Rispetto al giudaismo, il cristianesimo si caratterizzava per analoghe, forse anche più spinte, esigenze di vita morale e per omologhi caratteri dottrinali (monoteismo), mentre il ripudio, ormai generalizzato, della complessa normativa legale che appesantiva la pratica della religione giudaica rendeva quella cristiana molto più semplice e agevole da praticare. Il fatto poi che i cristiani, in gran parte, prestassero culto a Cristo come a un dio, se scandalizzava i giudei, non offendeva la sensibilità e l'intelligenza dei pagani, adusi a forme ataviche di politeismo e familiarizzati, anche a livello filosofico, ad ammettere un dio, e anche più di uno, intermedi tra il dio sommo e il mondo (cfr. p. 57). Potremmo addirittura ritenere che, in un ambien-

te culturale in cui tradizionalmente i limiti tra il divino e l'umano non erano esattamente definiti, come invece nella religione giudaica, il carattere insieme umano e divino di Cristo, pur se l'idea di un dio che muore poteva indignare qualcuno (Celso), in complesso rendeva al pagano colto la religione cristiana più familiare e vicina al suo modo di pensare di quanto non gli riuscisse il rigido monoteismo giudaico.

Le principali comunità

Il panorama che abbiamo tracciato della vita cristiana nel II secolo è stato volutamente scarno quanto a nomi e dati concreti. Come abbiamo infatti rilevato in apertura, stante l'organizzazione federativa della chiesa, in questo tempo ogni comunità gestiva la propria attività in modo autonomo, e solo occasionalmente e per motivi gravi una chiesa locale si rivolgeva a un'altra per lumi e aiuti. Dato questo stato di cose, un'esposizione più dettagliata delle vicende che caratterizzarono le chiese del II secolo è opportuno che proceda analiticamente, cioè che tratti la materia distinguendo tra comunità e comunità. Va subito premesso che la documentazione in nostro possesso, quasi completamente di carattere letterario, è in complesso scarsa e distribuita in modo non omogeneo, per cui solo di poche comunità principali possiamo dire qualcosa, mai molto. Per di più, la documentazione letteraria per sua natura è espressione dei livelli socialmente più elevati della comunità, sì che oggi corriamo il rischio di entrare in rapporto soltanto con questi, mentre ci sfugge il contatto diretto con gli ambienti di basso e medio livello, per certo quantitativamente più consistenti nell'ambito delle varie chiese. Va comunque precisato che questa letteratura, pur indirizzata da persone colte a loro pari, rifletteva interessi e problemi comuni all'intera comunità, a volte discussioni e polemiche che venivano trattate anche e soprattutto a livello orale. Ciò considerato, questa produzione, accostata con metodo, può dirci a volte non poco circa la condizione generale delle comunità da cui emanava.

Palestina e Siria

La guerra del 66-70, che aveva in larga parte annientato la nazione giudaica in tutte le sue componenti, aveva provocato un forte contraccolpo anche sulla comunità cristiana. Essa, pur di osservanza giudaizzante,

non condividendo la politica di violenza che aveva provocato la guerra si era ritirata, all'inizio delle ostilità, a Pella, nella Transgiordania. Terminata la guerra, era tornata in Palestina e aveva ripreso la sua attività tra le immani rovine circostanti, circondata però dall'ostilità ormai generalizzata dei superstiti giudei, che non perdonavano ai loro connazionali di fede cristiana di aver rifiutato di prender parte alle ostilità contro i romani. In effetti sappiamo che nella successiva rivolta del 135, capitanata da Bar-Kochba, i cristiani furono duramente perseguitati dai giudei. Conosciamo ben poco della grama vita della comunità cristiana stanziata in Palestina nel periodo di tempo intercorrente tra le due guerre. I romani cercavano, per sopprimerli, tutti coloro che erano considerati di ascendenza davidica, e al tempo di Domiziano furono arrestati anche alcuni parenti di Gesù, ma, risultati innocui, furono rilasciati. Invece, a stare a una notizia tramandata, tramite Eusebio (3, 32, 1-2), dallo scrittore giudeocristiano Egesippo, al tempo di Traiano sarebbe stato martirizzato Simeone, un cugino di Gesù, che dopo la morte di Giacomo lo aveva rimpiazzato come leader della comunità cristiana di Gerusalemme. In effetti la direzione di questa comunità fu sempre affidata a familiari di Gesù. Per altro, l'importanza che la chiesa di Gerusalemme aveva rivestito al tempo della prima generazione cristiana era già in massima parte decaduta, perché non aveva potuto sopravvivere alla quasi completa distruzione della città, avvenuta nel settembre del 70. Per conseguenza, il venir meno dell'influenza della comunità di Gerusalemme, la città santa, si ripercosse negativamente sulle sorti della componente giudeocristiana delle comunità cristiane un po' dovunque, dato che i giudeocristiani avevano avuto in Gerusalemme il loro centro ideale, come gli etnocristiani l'avevano in Antiochia. Il fallimento della rivolta di Bar-Kochba segnò la fine del giudaismo palestinese come entità nazionale, e per conseguenza anche la quasi completa sparizione delle ormai malridotte comunità giudeocristiane. Gerusalemme, completamente distrutta, fu rimpiazzata, alcuni anni dopo la distruzione, da una colonia greca, che ebbe il nome di Elia Capitolina. Anche la locale comunità cristiana, di cui abbiamo notizia a partire dagli anni terminali del II secolo, era greca, cioè etnocristiana. Superstiti, marginali gruppuscoli giudeocristiani, mescolandosi con giudei di svariata osservanza, dettero origine a varie sette, qualcuna non trascurabile (elchesaiti), che furono considerate eretiche dall'ormai dominante etnocristianesimo. Comunque, già molto per tempo, ancora nel I secolo, missionari giudeocristiani avevano diffuso il messaggio evangelico in Osroene, regione

di confine tra gl'imperi dei romani e dei parti. Se è apocrifa una corrispondenza tra il re Abgar e Gesù, è indubbio che la religione cristiana abbia attecchito floridamente in questa regione, dando origine anche a una letteratura in lingua siriaca. Tra la fine del I secolo e l'inizio del II fu tradotta in siriaco la Scrittura giudaica (*Peshitta*), e in questa lingua fu composto, nel corso del II secolo, il *Canto della perla*, inserito negli apocrifi *Atti di Tomaso*, che in tono insieme favolistico e simbolico, influenzato dallo gnosticismo, rappresenta suggestivamente i grandi temi della caduta e della redenzione.

Già al tempo della prima generazione cristiana Antiochia, la grande città capitale della Siria grecizzata, si era specificata nel piccolo mondo cristiano di allora come centro dell'etnocristianesimo. D'altra parte la città era sede, accanto alla maggioranza greca della popolazione, anche di una consistente e influente comunità giudaica, da cui aveva tratto origine una comunità giudeocristiana. La documentazione più antica (*Atti*, Paolo) dà chiaramente a vedere che il problema dell'osservanza rendeva conflittuali i rapporti tra le due componenti della comunità cristiana, se non dobbiamo addirittura ipotizzare due comunità distinte, perché il contrasto tra Pietro e Paolo sembrerebbe tirare proprio in tal senso. Questo stato di conflittualità era destinato a perpetuarsi, a punto tale da segnare indelebilmente la specificità del cristianesimo antiocheno, mentre il prevalente afflusso di nuovi adepti di provenienza pagana tendeva a spostare progressivamente in questa direzione il centro di gravità di quella chiesa. Nulla affatto conosciamo di Evodio, che dava inizio alla lista episcopale della città, non sappiamo con quanta fondatezza e con quale preciso carattere, dato che il suo successore, Ignazio, si dà a vedere senza ombra di dubbio come il primo vescovo monarchico di una comunità in stato di crisi proprio perché l'instaurazione dell'episcopato monarchico non era gradita a molti fedeli. Arrestato per motivi che ignoriamo, forse proprio a causa di disordini provocati, nell'ambito della comunità cristiana, da questa crisi, durante il lungo viaggio verso Roma, dove era destinato a essere esposto alle fiere del circo, Ignazio ebbe occasione di indirizzare alcune lettere alle comunità cristiane di Efeso, Magnesia, Smirne, Tralle e Filadelfia, e proprio da queste lettere risulta che l'istituzione dell'episcopato monarchico era di fresca data, sia ad Antiochia sia in quelle comunità asiatiche, e vi era non poco contestata. Altri argomenti ricorrenti nelle lettere sono l'aspra polemica contro residui cultuali giudaizzanti (osservanza del sabato), con conseguen-

te enfatizzata opposizione radicale tra cristianesimo (prima attestazione per noi, in *Magn* 10, 1, del termine χριστιανισμός) e giudaismo, e contro tendenze dottrinali aberranti (negazione docetista della realtà della passione di Cristo), che mettevano ulteriormente a rischio l'unità delle varie comunità. Di esse Ignazio auspica rinnovata coesione intorno alla figura del vescovo, immagine di Dio più che di Cristo. La sua professione di una embrionale cristologia alta incentrata sul concetto di Cristo, Logos e Figlio di Dio preesistente all'incarnazione in Maria, realmente dio e uomo, non sembra dar molto credito alla Scrittura giudaica e afferma che la fede in Cristo si giustifica da sé, senza bisogno di ricorrere alla testimonianza di quegli antichi scritti (*Philad.* 8, 2). In effetti Ignazio, pur non negandone mai esplicitamente la validità, non ne fa quasi alcun uso e non vi fonda le sue convinzioni cristiane. La lettera che Ignazio indirizzò ai fratelli di fede di Roma, per distoglierli dall'adoperarsi alla sua liberazione, esalta, primo esempio di mistica martiriale, la prossima confessione col sangue come auspicato coronamento della sua vita cristiana.

Una recente, plausibile ipotesi (Norelli) colloca nell'Antiochia più o meno del tempo d'Ignazio le coordinate filologiche dell'*Ascensione d'Isaia*, un apocrifo dell'AT nel quale un leggendario racconto del supplizio patito dal profeta Isaia, forse di origine giudaica, è stato rielaborato da mano cristiana e integrato con un'aggiunta in cui è presentata l'ascensione di Isaia attraverso i cieli planetari fino al cospetto di Dio. Questo testo va considerato espressione di un ambiente in cui ancora erano apprezzati i valori tradizionali del profetismo e che pertanto contestava la conduzione gerarchica della chiesa di tipo sia presbiterale sia episcopale monarchico: i presbiteri vi sono definiti anziani iniqui, i vescovi pastori violenti. Data l'evidente contestualizzazione giudaizzante dell'opera, non meraviglia coglierví evidenti tracce di cristologia angelica, che sembrano per altro residuo arcaizzante nella presentazione angelica, oltre che di Cristo, anche dello Spirito santo. Più sconcertante appare la presentazione di Gesù in chiave docetista, dato che il docetismo sembra carattere tipico di certa cristologia alta. In effetti l'*Ascensione d'Isaia* presenta, in argomento, una dottrina piuttosto composita, in cui coesistono poco organicamente tratti di cristologia alta e bassa, eloquente esempio che ci invita a non schematizzare troppo rigidamente tendenze dottrinali passibili di essere rielaborate e composte, per non dire giustapposte, in modi poco coerenti. Va soprattutto tenuto presente che la cristologia alta tendeva a farsi strada anche in ambienti giudaizzanti. In altri

tempi c'è stato chi ha considerato gnostico Ignazio. Questa ipotesi è senz'altro da respingere, e qualche traccia di linguaggio d'apparenza gnostica va messa in relazione con l'incipiente diffusione di dottrine, e perciò di termini, di quel tipo. In effetti sappiamo che fu di Antiochia Saturnino (in siriaco Satornil), che più o meno tra il 130 e il 140 professò una dottrina compiutamente gnostica, dato che in essa alla distinzione tra il dio dell'AT e quello del NT si accompagnava l'affermazione della presenza di una scintilla, un seme divino decaduto dal cielo e presente soltanto in alcuni uomini. L'arcaismo del sistema gnostico di Saturnino, che conosciamo soltanto dalla sintetica notizia di Ireneo, *Haer* 1, 24, è dimostrato dalla concezione secondo la quale il mondo e l'uomo sono stati creati da sette angeli di particolare dignità; il dio dei giudei è uno di essi, mentre in dottrine gnostiche più evolute egli, il Demiurgo, è considerato ben superiore agli angeli. Contro di lui si concentra l'inimicizia degli altri angeli, e la missione svolta in terra da Cristo, il redentore celeste presentato in aspetto docetista, è diretta essenzialmente all'annientamento del suo potere. In effetti la componente antigiudaica della dottrina di Saturnino è molto risentita, proprio come abbiamo notato nell'atteggiamento di Ignazio. Se perciò può sorprendere la notizia che i suoi seguaci praticavano astensioni alimentari di tipo giudaico, si tenga presente quanto abbiamo or ora rilevato circa la mescolanza, in certi ambienti, di osservanze e dottrine di origine disparata.

Non sappiamo quanto e quale successo abbia riscosso ad Antiochia la predicazione di Saturnino, e anche di altri dottori gnostici: sarebbe perciò azzardato spiegare il silenzio di Eusebio, e di ogni altra fonte, su Antiochia fin verso la fine del II secolo quale effetto della crisi innescata dalla diffusione di dottrine di tipo gnostico e dal conseguente disordine di qui originato nella locale comunità cristiana. Limitiamoci perciò a prendere atto di tale carenza documentaria, che si estende anche al rapporto dei cristiani col mondo pagano, tanto più che, quando le tenebre si diradano per qualche anno nella metropoli di Siria grazie a quanto ci viene detto su Teofilo, non rileviamo più traccia evidente di gnosticismo. Di lui, che Eusebio (4, 20) dice sesto vescovo di Antiochia, ci è giunto soltanto l'*ad Autolico*, uno scritto in tre libri di contenuto apologetico, mentre sono andati perduti scritti di contenuto antieretico, conosciuti dallo storico. Frammisti ai soliti argomenti della polemica antipagana, leggiamo in quest'opera alcuni importanti passi di contenuto cristologico, che per altro non appaiono del tutto coerenti. La concezio-

ne dominante è senza dubbio quella della cristologia alta, imperniata sul concetto di Cristo, Logos divino, immanente impersonalmente *ab aeterno* in Dio Padre e da lui generato *ante tempus* come entità divina da lui distinta al fine di operare la creazione del mondo e dell'uomo (schema verticale). I due momenti del rapporto intradivino sono espressi da Teofilo con i termini, d'origine stoica, di λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Ma accanto al Logos è presente in Teofilo, quale collaboratrice di Dio nell'opera di creazione, anche la Sapienza dell'AT, che in *Prov* 8 e in altri passi veterotestamentari è presentata in aspetto quasi personalizzato e che già il giudeo ellenizzato Filone aveva messo in relazione col Logos. In Teofilo a volte la Sapienza è identificata *tout court* con Cristo Logos, come è già attestato in altri autori (Giustino), a volte invece è distinta dal Logos, e ambedue costituiscono le mani di Dio, cioè i collaboratori di cui Dio si è valso ai fini della creazione e del governo del mondo (schema triangolare). È in questo contesto che la riflessione dottrinale di Teofilo dilata lo schema binario del rapporto Dio/Logos e lo rende ternario (Dio/Logos/Sapienza); e non a caso egli è il primo autore cattolico che abbia fatto uso del termine τριάς (trinità). Precisiamo che, se lo schema verticale è di prevalente significato etnocristiano, lo schema triangolare è di sicura origine giudeocristiana ed esalta la diretta funzione poietica di Dio Padre, che nello schema verticale è demandata completamente al Logos. La coesistenza, anche conflittuale, nella comunità cristiana di Antiochia, di etnocristiani e giudeocristiani si è riflessa nella cristologia di Teofilo, che mette insieme in modo poco organico dati dell'una e dell'altra provenienza.

Ai miti pagani relativi alla creazione del mondo Teofilo oppone il racconto omologo che si legge nei primi capitoli della *Genesi* e ne dà interpretazione prevalentemente letterale, non senza però intramezzarla con qualche sporadica allegoria (i primi tre giorni della creazione significano la Trinità divina; gli animali creati in *Gen* 1 sono assunti a simbolo di diverse categorie di uomini). Questa ultima allegoria è attestata anche in ambiente alessandrino giudeoellenistico e il riscontro è significativo: in effetti i giudei di Alessandria avevano già provveduto (Filone) a interpretare allegoricamente il racconto biblico della creazione, sì che l'interpretazione letterale di Teofilo dà a vedere una vera e propria presa di posizione a favore di un tipo d'interpretazione largamente dominante in ambiente giudaico palestinese. In questo senso va anche rilevata la consonanza di alcune specifiche interpretazioni di Teofilo con attestazioni di testi rabbinici: ordine delle parole nel primo versetto di *Gen* 1; discussio-

ne sulla priorità del cielo rispetto alla terra, e qualche altra. Perciò anche in ambito esegetico, come in quello dottrinale, Teofilo dà a vedere la confluenza di elementi di origine diversa non organicamente composti. Pur tenendo conto della pratica che si aveva, tra i giudeoellenisti di Alessandria, del genere letterario dell'apologia, il carattere apologetico dell'unico scritto superstite di Teofilo lo avvicina soprattutto all'etnocristianesimo, ma la presenza di tracce giudaiche non indifferenti lo specifica rispetto ad altri rappresentanti di questo genere letterario (Giustino, Atenagora).

Se da Antiochia ci allarghiamo più genericamente all'ambiente siriaco di lingua greca, già a cavallo tra I e II secolo incontriamo la *Didaché*, propriamente *Istruzioni degli apostoli*, la cui pertinenza all'ambiente siriaco è per altro più affermata che dimostrata. Si tratta di un testo di struttura più unitaria di quanto suppongano molti studiosi e di carattere normativo e liturgico, nel quale a un'ampia parenesi moraleggiante fanno seguito istruzioni circa il rito battesimale, la celebrazione eucaristica, il digiuno e l'orazione, e disposizioni circa l'elezione di vescovi e diaconi e il trattamento da osservare riguardo a missionari profeti dottori: siamo in un contesto gerarchico ancora fluido, in una comunità che ancora risente marginalmente dell'autorità dei missionari itineranti ma ormai si è data un ordinamento autonomo, anche se i vari ruoli non appaiono ancora ben definiti. L'osservanza del digiuno, anche se in giorni diversi da quelli prescritti per i giudei, ed evidenti caratteri arcaici sia della liturgia eucaristica sia della cristologia bassa danno a vedere il persistente influsso di quella religione. Sotto il nome di Clemente, che ritroveremo come autore di una lettera di ambiente romano, ci sono giunte alcune opere di probabile ambiente siriaco, anche se non sembrano connesse specificamente con Antiochia. La cosiddetta *2 Clementis* (seconda lettera di Clemente) è in realtà un'omelia, forse la più antica a noi giunta, di tono prevalentemente morale (penitenza, continenza, buone opere, ecc.): la stretta connessione che essa istituisce tra Cristo e la Chiesa, intesa quest'ultima come realtà preesistente, manifestata nel mondo per la salvezza degli uomini, è apparsa di tipo gnostico; ma l'accostamento Cristo/Chiesa è già in Paolo. Col nome di scritti pseudoclementini indichiamo un complesso di opere tra loro strettamente collegate, variamente rimaneggiate, fino a una vasta interpolazione ariana verso la fine del IV secolo, sulla base di uno scritto originario molto più antico, rimontante, più o meno, alla fine del II-inizio del III secolo. Le peripezie romanzesche di Clemente s'intrecciano con le vicende di un fittizio contrasto tra l'apostolo Pietro e Simon Mago, il personaggio di

At 8, considerato in ambiente cristiano come il primo degli eretici e degli gnostici, che compare come protagonista negativo anche negli apocrifi *Atti di Pietro*, redatti verosimilmente in Siria verso la fine del II secolo. Il testo-base degli scritti pseudo-clementini è molto interessante per una serie di spunti dottrinali arcaizzanti, di derivazione giudeocristiana: se la definizione della Sapienza come mano di Dio ci riporta a Teofilo e alla cristologia alta, la concezione di Cristo come perfetta e definitiva figura del vero profeta, già impersonata da vari personaggi veterotestamentari, a partire da Adamo, pertiene alla cristologia bassa. La complicata stratificazione di questo complesso di opere, tuttora poco chiarita, sconsiglia di proporre una armonizzazione coerente dei vari spunti cristologici qui presenti, ma la loro pertinenza giudeocristiana è fuori di ogni dubbio. Allo stesso filone culturale e dottrinale riportiamo sia l'acceso sentimento antipaolino, tuttora evidente e che forse negli strati primitivi dell'opera era ancora più accentuato, sia l'insistenza nell'affermazione che la Scrittura va interpretata in modo soltanto letterale. Come si vede, la scarsezza della documentazione in nostro possesso, col grande iato tra Ignazio e Saturnino da una parte e Teofilo dall'altra, non permette di tracciare un quadro anche solo approssimativamente organico della storia delle comunità cristiane della Siria nel II secolo e di specificare le diverse tradizioni in connessione con i diversi ambienti. La conclusione, generica ma inoppugnabile, rileva la compresenza di elementi diversi, di provenienza etno e giudeocristiana, più giustapposti che armonizzati tra loro, in un clima che, se si eccettua Teofilo – di cui però non conosciamo gli scritti più dottrinalmente impegnati –, si presenta in prevalenza polemico e conflittuale.

Asia Minore e Grecia

Per render ragione del grande *essor* della cristianità asiatica nella seconda metà del II secolo in ambito culturale e specificamente dottrinale dobbiamo tener conto dell'interazione di due fattori di carattere completamente diverso. Più in generale va tenuto conto che nel II secolo l'Asia romana, e di conseguenza anche le regioni vicine, ebbe a godere di un periodo di grande floridezza economica, cui fece riscontro una grande attività culturale. La Seconda Sofistica non fu soltanto una tendenza, più o meno artificiosa, di carattere retorico mirante a ristabilire, dopo secoli di *koinè*, un linguaggio più atticizzante, ma un vero e proprio ri-

sveglio culturale, che sensibilizzò a fondo gli ambienti socialmente più elevati e determinò lo sviluppo di una grande attività letteraria. Siamo ovviamente in ambito pagano, ma inevitabilmente anche gli intellettuali cristiani si giovarono dell'instaurarsi di un clima tanto culturalmente favorevole. In ambito più specificamente cristiano, le varie comunità che la missione di Paolo e dei suoi seguaci aveva fondato nella regione (Efeso, Laodicea, Colossi, ecc.) negli ultimi decenni del I secolo, quando già da tempo Paolo si era da loro definitivamente allontanato, furono raggiunte da un'altra ondata missionaria, che si riportava all'autorità dell'apostolo Giovanni. Gli scritti che ci mettono in contatto con questo nuovo ambiente, tradizionalmente attribuiti a quell'apostolo, non sono omogenei, in quanto l'*Apocalissi* presenta, accanto a qualche significativo tratto in comune, forti divergenze rispetto al vangelo detto appunto di Giovanni e alle tre lettere a lui attribuite. Il vangelo, pur fondato su documentazione antica e autorevole, si presenta soprattutto come un'interpretazione molto personale, in chiave latamente misterica, della figura di Gesù, di cui mette in piena evidenza la dimensione divina, caratterizzata, nel prologo, dalla definizione di lui come Logos, cioè Parola divina personalizzata, Dio egli stesso («il Logos era presso Dio, il Logos era Dio»), un concetto riconducibile genericamente alla filosofia greca ma di cui non si può indicare una fonte specifica. Le tre lettere, che un Anziano (πρεσβύτερος), probabilmente l'autore anche del vangelo, indirizza alla sua comunità e delle quali la prima dà a vedere la stessa impostazione di cristologia alta, intendono affrontare un forte stato di crisi che ha provocato addirittura lo smembramento di questa comunità. La terza lettera c'informa che in una delle varie sedi in cui tale comunità si articolava l'autorità dell'Anziano era stata rifiutata a beneficio di una conduzione autonoma; le altre due cercano in qualche modo di metter riparo alla frattura prodottasi all'interno della comunità, perché molti dei componenti rifiutavano di riconoscere che Cristo, il redentore celeste, si fosse realmente incarnato, professavano cioè un'incipiente forma di docetismo. Nessuno dei testi fornisce dati utili a situare geograficamente questa comunità, che comunque appare ormai del tutto estranea alla realtà giudaica, perché difficilmente può illuminarci in proposito il dato tradizionale che colloca a Efeso l'epicentro dell'attività missionaria dell'apostolo Giovanni. Una certa aria di esoterismo che emana da questi scritti fa pensare a una comunità che, smembrata in varie sedi, appare piuttosto marginalizzata rispetto al complesso delle altre chiese cristiane. In questo ordine d'idee il capitolo 21, che conclude

il vangelo e si dà a vedere come appendice aggiunta in un secondo tempo, nell'esaltazione della primazia apostolica di Pietro, invece quasi sistematicamente depressa, nel vangelo, a beneficio del discepolo amato da Gesù (Giovanni?), potrebbe aver significato il rifluire dei resti di questa comunità tanto particolare nell'ambito delle chiese di più generalizzata osservanza.

L'*Apocalissi*, scritta in un greco approssimativo, irto di semitismi, e indirizzata da Giovanni, imprigionato a Patmos per la testimonianza resa a Cristo, a sette chiese situate in Asia Minore (Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia, Laodicea), contiene un complesso di rivelazioni relative alla fine del mondo e all'instaurazione di cielo nuovo e terra nuova a beneficio dei giusti che hanno confessato la fede in Cristo. Lo scritto si colloca in una dimensione religiosa ancora pienamente giudaizzante, che vede la comunità cristiana come parte di Israele, la parte eletta, presentata come la sposa dell'agnello, cioè di Cristo, in opposizione alla grande prostituta, cioè Gerusalemme, destinata alla distruzione. È evidente il contraccolpo della distruzione del tempio e della città nel 70, ma nel complesso lo scritto è irto di difficoltà: si resta incerti sullo spessore dell'*animus* antiromano dell'autore, sulla valenza, reale o simbolica, del regno millenario dei giusti in terra prima del giudizio finale (millenarismo, su cui cfr. p. 77), sulla valutazione stessa da dare della vittoria di Cristo sull'Avversario: si è già compiuta o è ancora da venire? Questo scritto, per contenuto e forma tanto lontano dagli altri attribuiti a Giovanni, presenta però in comune con quelli una concezione di cristologia alta, in quanto Cristo, che di passaggio è definito anche Logos, è presentato senz'altro come entità di natura divina. Prima di proporre la serie di visioni, l'autore dell'*Apocalissi* indirizza sette brevi lettere alle chiese destinatarie del suo scritto. Le lettere, senza esplicito collegamento con la materia delle visioni, vertono sulla realtà attuale di quelle comunità e danno a vedere anch'esse, pur nella varietà degli atteggiamenti dello scrivente, una situazione di crisi determinata da non meglio specificati nicolaiti. In modo particolare Giovanni biasima una donna di Tiatira, che (2, 20) si atteggia a profetessa e non ha ritegno di consumare carne consacrata agli idoli (idolotiti). Perciò dal confronto di questo testo con gli altri attribuiti a Giovanni ricaviamo due diversi atteggiamenti: uno caratterizzato, in senso etnocristiano, dal completo svincolamento dalla tradizione giudaica, l'altro che vi è ancora profondamente legato. Non sappiamo con quanta fondatezza ambedue si riportassero all'autorità dell'apostolo, e abbiamo osservato quanta oscurità circonfonda la comu-

nità dell'Anziano. Invece quella del veggente autore dell'*Apocalissi* ci mette a contatto con una situazione ecclesiale ben specificata geograficamente (l'Asia Minore prospiciente al mare Egeo), e ciò permette di collegarla con più o meno analoga situazione di crisi che in questa stessa regione ci fanno conoscere le lettere cosiddette *Pastorali*, il cui autore si presenta surrettiziamente sotto il nome di Paolo e finge di indirizzarsi a Timoteo e Tito, che erano stati i ben noti collaboratori dell'apostolo.

La crisi che travaglia le comunità asiatiche di tradizione paolina («tutti in Asia si sono allontanati da me», 2 *Tim* 1, 15) è insieme organizzativa (incipiente instaurazione dell'episcopato monarchico) e disciplinare, in polemica con elementi giudaizzanti che s'insinuano nelle comunità e vi seminano discordia con la loro predicazione. La cronologia sia delle *Pastorali* sia dell'*Apocalissi* è piuttosto vaga, fine del I - inizio del II secolo, sì che sarebbe arbitrario considerare le une e l'altra perfettamente coeve: ma l'impressione che si ricava dal loro confronto è che ci troviamo di fronte alla stessa crisi, osservata da diversi punti di vista (giudaizzante quello dell'*Apocalissi*, moderatamente paolino quello delle *Pastorali*), crisi provocata dalla sovrapposizione della missione giovannea, per tanti aspetti legata alla tradizione giudaica, su quella precedente paolina, che da quella tradizione si era ampiamente svincolata: il consumo degli idolotiti, indifferente per i seguaci di Paolo, è considerato sacrilegio dai giudaizzanti. Nulla di acclarato sappiamo circa lo svolgimento e l'esito di questi contrasti, che per altro certamente debbono aver favorito, nelle comunità coinvolte, l'intensificazione dell'attività intellettuale e perciò l'innalzamento del livello culturale. Constatiamo comunque che la memoria di Paolo in questa regione durante il II secolo appare oggetto di controversa valutazione: all'atteggiamento incondizionatamente favorevole di alcuni (seconda delle due lettere attribuite a Pietro, Policarpo, *Atti di Paolo e Tecla*) fa riscontro in altri un silenzio che, data l'eccezionale notorietà del personaggio in ogni ambiente cristiano, non può non significare, per lo meno, diffidenza (Papia, Giustino, Policrate). Negli apocrifi *Atti di Giovanni*, composti verso la fine del II secolo e centrati a Efeso, Paolo, il fondatore di quella comunità cristiana, non è mai ricordato; e nella controversia pasquale (cfr. p. 77) Policrate di Efeso, nell'opporsi alla tradizione romana, fa rimontare quella asiatica soltanto a Giovanni. È inoltre indubbio che alla fine del II secolo l'Asia cristiana, a confronto delle comunità delle altre regioni, nonostante la generalizzata diffusione della struttura gerarchica dell'episcopato monarchico, appare quella ancora più legata alla tradizione giudaica.

A questa matrice va riportato il millenarismo, cioè la credenza secondo cui, prima del giudizio finale, Cristo avrebbe instaurato, con centro a Gerusalemme, il regno dei giusti risorti per regnare con lui mille anni, in una terra rinnovata e ricca di frutti d'ogni genere, evidente trasposizione cristiana della credenza giudaica della futura felicità del regno messianico. Inoltre, alla pari dei giudei, i cristiani d'Asia celebravano la Pasqua, a ricordo della passione del Signore, il quattordicesimo giorno del mese lunare di Nisan (Pasqua di crocifissione), indipendentemente dal giorno della settimana in cui questo cadesse, donde il nome di Pasqua quartodecimana, mentre sia a Roma sia ad Alessandria era invalso l'uso di celebrarla, in quanto memoria della risurrezione del Signore, la domenica successiva al 14 di Nisan (Pasqua di risurrezione).

Fervente millenarista fu Papia, vescovo di Gerapoli, in Frigia, intorno al 130, autore di *Esposizioni dei detti del Signore*, in cinque libri, in cui riportava tradizioni su Gesù apprese da chi aveva avuto contatto personale con lui. Dal poco che, tramite Eusebio (3, 39), conosciamo di quest'opera ricaviamo da una parte l'importanza, ancora al tempo dell'autore, della tradizione orale su Gesù, e dall'altra la diffusione di alcuni scritti in argomento, tra cui i vangeli di Marco e Matteo. Le convinzioni millenariste venivano esaltate da altri anche in funzione antignostica (Ireneo), dato che gli gnostici negavano ogni possibilità di sopravvivenza alla sostanza materiale (cfr. p. 48). D'altra parte, almeno a stare alla documentazione in nostro possesso, la crisi gnostica sembra aver travagliato le comunità cristiane in Asia Minore meno che altrove: appare comunque originario di queste regioni uno scritto denominato convenzionalmente *Predica dei Naasseni*, caratteristico per presentare il fondamentale concetto gnostico del seme divino decaduto nel mondo materiale con forte sincretismo di elementi cristiani, giudaici e pagani di provenienza, questi ultimi, soprattutto asiatica; invece appare forte la tendenza antignostica nell'*Epistola degli apostoli*, un apocrifo che si tende a collocare nell'Asia della seconda metà del II secolo. A stare alla scarsa documentazione in nostro possesso sull'Asia cristiana nella prima metà del II secolo, il personaggio più rappresentativo appare Policarpo, già vescovo di Smirne al tempo del viaggio, in questa regione, di Ignazio, il quale ebbe occasione di indirizzare al giovane collega, da poco eletto, una lettera di conforto ed esortazione. Di lui conosciamo soltanto una lettera, che egli inviò alla comunità, di tradizione paolina, di Filippi, in Macedonia, la quale gli aveva chiesto copia delle lettere di Ignazio, e che

attesta il suo attaccamento alla memoria e alle lettere dell'apostolo. Dopo un lungo episcopato, in data tuttora incerta (tra il 156 e il 177) Policarpo confessò la fede in Cristo, in occasione di tumulti popolari anticristiani, e fu arso sul rogo. Anni prima, nel 154, si era recato a Roma, per discutere col locale vescovo Aniceto la questione relativa alla data della celebrazione pasquale. In effetti il contrasto tra l'osservanza quartodecimana delle chiese asiatiche e quella domenicale di Roma si rifletteva localmente, in quanto i cristiani di origine asiatica residenti a Roma celebravano la Pasqua nel modo loro tradizionale e perciò in contrasto col resto della comunità, il che, data l'importanza della festività, provocava scandalo. Ma Policarpo e Aniceto non riuscirono a trovare soluzione a questo contrasto; preferirono comunque non drammatizzare il fallimento e si separarono amichevolmente restando in comunione tra loro.

Intorno al 150-170, dopo gli apologisti Milziade e Apollinare di Gerapoli, di cui ben poco sappiamo, furono attivi in Asia due personaggi letterariamente e storicamente importanti, Giustino e Melitone, vescovo, quest'ultimo, di Sardi, ambedue millenaristi. Il primo, un greco nato in Palestina (Flavia Neapolis), iniziato alla religione cristiana probabilmente in Asia Minore, aprì a Roma, a imitazione delle scuole di filosofia, una scuola di iniziazione cristiana, per cui fu accusato e condannato a morte, insieme con alcuni discepoli, nel 165. Di lui conosciamo un'*Apologia* in difesa della religione cristiana e il *Dialogo col giudeo Trifone*, ma sappiamo da Eusebio (4, 18) di altri scritti indirizzati contro eretici di varia osservanza. Nel primo scritto, gli argomenti, in complesso usuali, a difesa della fede cristiana e miranti a confutare l'accusa di *religio illicita*, sono inseriti in un contesto generale di cauta apertura alla cultura – non certo alla religione – pagana, in base al concetto che ogni uomo, in quanto dotato di ragione, partecipa di Cristo Logos divino, cioè principio di razionalità che permea tutto il creato. Rispetto a tutti gli altri uomini i cristiani sono privilegiati perché a questa rivelazione naturale si è aggiunta, a loro beneficio, quella specifica apportata dal Logos incarnato, che ha elargito loro una conoscenza molto più sicura e approfondita di Dio. Di lui già i giudei avevano avuto rivelazione grazie a Mosè e ai profeti dell'AT, ma anche questa loro conoscenza è stata di molto arricchita dalla rivelazione diretta di Cristo. È questo l'argomento della polemica di Giustino col giudeo Trifone, ambientata a Efeso, forse eco di discussioni da lui sostenute durante il soggiorno in Asia: la dottrina che affermava la divinità di Cristo, in quanto Logos e Sapienza

di Dio, da lui realmente generato, è sviluppata da Giustino, in polemica con i giudei che non la volevano riconoscere, rilevando in modo accentuato la sussistenza personale di Cristo Logos. L'ovvia obiezione di Trifone, secondo cui affermando Cristo come dio altro (ἕτερος) rispetto a Dio Padre s'infrangeva il dogma del monoteismo, viene da Giustino scansata evidenziando il ruolo subordinato del Logos rispetto al dio sommo: egli è stato ed è l'esecutore del disegno divino in ordine alla creazione, il governo, la redenzione, il giudizio del mondo. La stessa impostazione dottrinale condivise Melitone, di poco posteriore, come risulta da vari testi frammentari giuntici sotto il suo nome. Eusebio (4, 26, 5-11) cita un passo di una sua *Apologia* indirizzata a Marco Aurelio, in cui si accenna a nuove disposizioni a carico dei cristiani, di significato non chiaro. L'atteggiamento di Melitone è nettamente lealista nei confronti dell'impero, e in particolare a proposito della decisione dell'imperatore di associare al trono il figlio Commodo: a lui dobbiamo la prima formulazione, a nostra conoscenza, della sincronia tra la nascita di Gesù e l'instaurazione dell'impero di Ottaviano Augusto, significativa, agli occhi di Melitone, dei due avvenimenti decisivi per il benessere civile e religioso degli uomini, e perciò invitante a una reciproca collaborazione.

Alcuni decenni or sono è stato pubblicato un papiro contenente un'omelia pasquale di Melitone. Questa scoperta ci ha permesso di contestualizzare adeguatamente un altro scritto omiletico già conosciuto, detto *in sanctum Pascha*, tramandato erroneamente sotto i nomi o di Ippolito o di Giovanni Crisostomo e fino allora variamente valutato. Ambedue i testi documentano l'osservanza quartodecimana della Pasqua (cfr. p. 77) e perciò celebrano la passione di Cristo, rilevata anche dall'erronea etimologia di Pasqua, da πάσχειν (patire). La celebrazione quartodecimana della Pasqua cristiana era basata sulla lettura del capitolo 12 dell'*Esodo*, che racconta l'istituzione, a opera di Mosè, della Pasqua ebraica, alla vigilia della partenza degli israeliti dall'Egitto per la terra promessa. Il contenuto cristiano della celebrazione era rilevato dall'omelia che seguiva la lettura, in quanto la Pasqua ebraica vi era interpretata come *typos*, cioè prefigurazione, simbolica e profetica, della Pasqua cristiana, commemorativa della passione e della morte mediante le quali Cristo, l'autentico agnello pasquale, aveva liberato il vero Israele, cioè il popolo cristiano, dalla servitù dell'Egitto, cioè del peccato, e lo aveva introdotto nella vera terra promessa. Su questa base comune l'omelia di Melitone ha sviluppato il tema insistendo in modo particolare sull'in-

gratitudine dei giudei, che avevano rifiutato il loro salvatore e lo avevano ucciso, meritando così la punizione inflitta loro dai romani. Invece l'*in sanctum Pascha* insiste soprattutto sulla contrapposizione paolina Adamo-Cristo e sul motivo della passione vista come nuova creazione, superiore all'antica, che era stata compromessa dal peccato di Adamo. I due testi sono apparentati anche stilisticamente, in quanto composti in una prosa ritmica molto studiata nella voluta alternanza di passi più o meno retoricamente elaborati e, nell'ambito dei primi, caratterizzata dal fitto gioco di brevi *cola* collegati tra loro per anafora, epifora, allitterazione o rima; una prosa, insomma, caratterizzata dall'impiego della normativa retorica della Seconda Sofistica. Siamo perciò in presenza di un vero e proprio genere letterario, quello dell'omelia asiatica quartodecimana, destinato per altro a breve vita, in conseguenza degli esiti della controversia pasquale (cfr. p. 81).

In effetti le comunità cristiane d'Asia, nelle ultime decadi del II secolo, furono al centro di due episodi molto importanti per la vita e la storia della chiesa, la Nuova Profezia e, appunto, la controversia pasquale. Cronologicamente i due fatti s'intersecano, forse con una certa anteriorità per il primo, ma non sappiamo se e fino a che punto abbiano interagito uno con l'altro. Abbiamo già variamente accennato al fenomeno del profetismo, caratteristico del clima entusiastico della chiesa della prima ora e tenuto per non poco tempo in grande onore nell'ambito delle comunità cristiane ma soppiantato, quanto al governo di esse, prima dalla struttura gerarchica presbiterale, poi da quella episcopale monarchica. Intorno agli anni 160, per motivi che ci sfuggono ma che dovevano almeno in parte dipendere da attese millenariste, si ha prima in Frigia e poi nelle regioni limitrofe una reviviscenza di profetismo, che si caratterizzò come Nuova Profezia, mentre gli avversari ne definivano gli adepti come i frigi. Primo esponente ne fu Montano (donde la più tarda denominazione di montanismo, montanisti), il quale asseriva che per suo tramite parlava lo Spirito santo; assieme a lui ebbero grande fama le profetesse Prisc(ill)a e Massimilla, della quale si sa che profetizzò la prossima fine del mondo. In effetti pare che i montanisti attendessero la discesa in terra della nuova Gerusalemme, segno indicativo dell'instaurarsi del millennio, nel borgo frigio di Pepuza (o anche in quello di Timion). Soprattutto tramite la letteratura antimontanista ci sono giunti alcuni oracoli dei nuovi profeti, che non sembrano essere stati di contenuto sconvolgente, dato soprattutto che in ambiente cristiano l'attesa

della parusia di Cristo aveva sempre largamente alimentato la convinzione che la fine del mondo fosse imminente; né il richiamo a un più rigoroso impegno ascetico poteva essere plausibilmente contestato: ma la convinzione di questi entusiasti di essere direttamente ispirati dallo Spirito divino metteva in questione la struttura gerarchica, ormai episcopale, delle chiese locali. Perciò, se i montanisti ebbero seguito a volte largo tra i semplici fedeli, la gerarchia fu sempre loro ostile e ne contestò la validità della profezia: in altri termini li considerò falsi profeti, rimproverando loro l'estasi, cioè quelle manifestazioni isteroidi che anche all'inizio della vita della chiesa avevano caratterizzato l'attività profetica, e carismatica in genere. L'impossibilità di rinfacciare ai montanisti precisi addebiti di carattere dottrinale rendeva disagevole la polemica contro di loro, e sappiamo che proprio in questa occasione l'esigenza di concertare una comune linea di comportamento spinse i locali vescovi a riunirsi più volte in concilio, mentre il movimento si diffondeva in Africa, a Roma e anche in Gallia. Prevalse infine la pressione gerarchica, cui si accompagnò un'intensa attività letteraria di tono polemico (Milziade, Apollinare di Gerapoli, Apollonio, Anonimo Antimontanista) – di cui conosciamo soltanto qualcosa tramite il solito Eusebio –, e verso la fine del II secolo la crisi era in gran parte superata, ma varie comunità montaniste, soprattutto in Frigia, erano ancora tenacemente attive verso la fine del IV secolo.

Quanto alla controversia pasquale, abbiamo già accennato al tentativo di accordo, andato fallito, tra Policarpo di Smirne e il vescovo di Roma, Aniceto, per cui i cristiani di origine asiatica residenti a Roma continuarono a celebrare la Pasqua secondo il rito quartodecimano, perciò in data diversa rispetto agli altri cristiani. Data l'importanza della festività, la discrasia era grave, e solo il modesto grado di coesione della comunità cristiana di Roma in quegli anni permetteva il suo perpetuarsi. Quando perciò a Roma, verso la fine del secolo, con Vittore la comunità cominciò a darsi una struttura più centralizzata, la crisi si riaccese con più violenza di prima e interessò nuovamente le chiese asiatiche, che scesero ancora una volta in campo a favore dei loro confratelli di fede residenti a Roma. Ma questa volta Vittore non si fece distogliere e minacciò di scomunica le chiese d'Asia, provocando la dura risposta di Policrate di Efeso, che alla tradizione di Pietro e Paolo, richiamata da Vittore, oppose quella di Giovanni, senza alcuna menzione di Paolo, che pure era stato il primo evangelizzatore dell'Asia. Non sappiamo se Vittore abbia mai messo in opera la minaccia a danno delle comunità cristiane d'Asia. Consta per altro che in quel torno di tempo si riuniro-

no vari concili nelle regioni vicine (Palestina, Ponto, Grecia), che confermarono l'usanza romana e alessandrina di celebrare la Pasqua nella domenica successiva al 14 del mese di Nisan. Successivamente anche le chiese d'Asia si uniformarono a questa osservanza, ma la carenza di documentazione non permette di precisare la data.

Sia nella controversia montanista sia in quella pasquale ebbe parte, in veste di paciere, sembra non senza qualche buon risultato, Ireneo, vescovo di Lione, in Gallia, attivo negli ultimi decenni del II secolo, personalità di grande rilievo nella cristianità asiatica. In effetti il suo trasferimento dall'Asia in Gallia insieme con molti altri fratelli di fede, per motivi presumibilmente di carattere economico, si verificò quando la sua formazione religiosa e culturale si era compiutamente realizzata nella trama della tradizione locale, in particolare per influsso di Policarpo: e in effetti Ireneo fu, come quello, grande estimatore di Paolo. Lo abbiamo già ricordato come possibile tramite tra Roma e l'Asia quanto alla costituzione del canone cattolico del NT: concretamente è il primo autore che citi gli scritti del NT come Scrittura ispirata alla pari dell'AT. Il suo aderire alla tradizione di quelli che egli ricorda come *presbyteri* – tra le sue fonti sono identificabili Papia, Giustino e Teofilo – fu voluto soprattutto nel contesto della polemica antignostica, suo impegno fondamentale in ambito dottrinale, come attesta il *Contro le eresie*, che conosciamo integralmente soltanto in traduzione latina ma che fu ampiamente messo a frutto da successivi scrittori antieretici (autore dell'*Elenchos*, Epifanio). Ireneo avvertì la difficoltà di polemizzare contro dottori scaltriti come quelli gnostici, adusi a interpretare la Scrittura allegoricamente, come faceva egli stesso, ma con ben altri esiti, e perciò volle richiamare i destinatari del suo messaggio antignostico all'osservanza della tradizione ufficiale della chiesa, in armonia con le dottrine fondamentali fino allora precisate. Con ciò egli non intese rinunciare alla polemica diretta con gli avversari, dimostrando, contro la separazione tra AT e NT, i tanti legami che collegavano il nuovo messaggio alla legge antica, il dio buono al dio giusto. In questo ordine d'idee prende consistenza nella sua pagina il concetto della rivelazione progressiva (storia della salvezza): Cristo, il Logos unico Figlio dell'unico Dio, si è gradualmente rivelato attraverso i patriarchi, Mosè e i profeti dell'antica alleanza, in modo che l'umanità fosse educata, passo passo, nel passaggio dall'infanzia (Adamo) alla maturità, fino ad acquisire la capacità di comprendere e accettare il mistero dell'incarnazione del Logos divino, il dio che si è fatto uomo perché l'uomo potesse diventare dio. Questa prospettiva mini-

mizza la colpa dei progenitori, dovuta a ingenuità più che a malvagità, e perciò appare non del tutto coerente (diversità di fonti?) con l'altro grande tema della riflessione d'Ireneo, quello, di derivazione paolina, della contrapposizione Adamo/Cristo, peccato/redenzione: ad Adamo, nel quale tutta l'umanità ha liberamente peccato, corrisponde e si contrappone Cristo, che questa umanità ricapitola in sé e riconcilia con Dio. Altri due temi centrali della polemica antignostica hanno trovato largo spazio nella riflessione di Ireneo: decisa affermazione del libero arbitrio dell'uomo, fondamento di ogni reale impegno morale e ascetico, contro il determinismo dell'elezione divina degli spirituali affermata da quasi tutti gli gnostici; altrettanto esplicita rivendicazione della realtà della risurrezione finale dei morti nel corpo materiale, che gli avversari vanificavano. In effetti Ireneo, contro gli esiti, da lui considerati inaccettabili, dello spiritualismo gnostico, ha accentuato, nella sintesi anima/corpo che forma l'uomo, proprio la sua corporeità, vero e proprio *principium individuationis*, mentre l'anima è concepita come mera animazione di questo corpo tanto bene specificato. Forse proprio l'ispirazione antignostica ha spinto Ireneo ad accentuare l'attesa, che sappiamo tipicamente asiatica, del millennio, a volte rievocato, sulla traccia di Papia, nei suoi aspetti più ingenuamente materialisti, inteso per altro, nel contesto dell'itinerario che conduce l'uomo a Dio per tramite di Cristo, solo come momento provvisorio, finalizzato a educare progressivamente l'uomo al contatto con le realtà celesti alle quali è destinato.

Da quanto si è fin qui osservato è evidente l'adesione di Ireneo alla dottrina del Logos. Va comunque ben rilevato che egli ha rifuggito dallo speculare sul tema del rapporto Dio/Cristo, in polemica aperta con gli esiti della riflessione gnostica ma forse anche, copertamente, con quelli degli apologisti. Infatti, rispetto a Giustino e ad altri, egli è molto più cauto nel distinguere tra i due e abbonda di espressioni fortemente unitive su Dio, pur prive di adeguata spiegazione. Anche l'eredità di Teofilo, ben visibile nell'impiego dell'immagine del Logos e della Sapienza come mani di Dio, non è approfondita al di là della sistematica identificazione della Sapienza con lo Spirito santo, usuale tra gli gnostici, mentre in area cattolica (Giustino e altri) sappiamo che la Sapienza divina dell'AT veniva identificata col Logos, cioè con Cristo. Forse questo suo riserbo derivava dalla consapevolezza che certi esiti divisivi della dottrina del Logos erano rischiosi. In effetti abbiamo visto Giustino distin-

guere Cristo Logos da Dio Padre come numericamente altro, per cui, data la proclamata divinità anche di Cristo, era facile arrivare a concludere che la dottrina del Logos implicava l'esistenza di un dio maggiore e di un dio minore, con evidente rischio dell'affermazione fondamentale dell'unicità di Dio. Inoltre, dato che proprio gli gnostici erano stati i primi a valorizzare la definizione giovannea di Cristo come Logos di Dio, i rappresentanti di questa impostazione dottrinale, anche se ben lontani da quei discussi dottori, venivano facilmente confusi con loro. Già Giustino aveva respinto una, per altro poco chiara e per noi non contestualizzabile, concezione che assimilava il Logos a un raggio che emana dal sole ma poi ne viene riassorbito (*Dial.* 128, 3). Ma è solo verso la fine del secolo che la questione viene proposta in modo esplicito, e non ci meraviglia che ciò sia avvenuto in Asia, se consideriamo sia il mediamente alto livello culturale, e perciò dottrinale, della cristianità asiatica, sia l'ancora forte aderenza alla tradizione giudaica. In base alla nostra informazione, molto essenziale, distinguiamo due modi, ben diversi tra loro, di affermare una concezione rigorosamente unitaria di Dio. Da una parte Teodoto, detto il Pellaio, originario di Bizanzio, diffuse una dottrina secondo cui Gesù sarebbe stato un uomo nato dalla Vergine per volere di Dio Padre. Aveva vissuto come gli altri uomini, ma in modo particolarmente pio e santo, finché al battesimo nel Giordano da parte di Giovanni Battista era discesa su di lui la colomba a significare lo Spirito divino di cui era stato dotato. A partire da questo momento Gesù, diventato Cristo (Unto), aveva cominciato a operare miracoli. Dei seguaci di Teodoto, detti teodoziani (il termine di uso corrente per designarli, adozionisti, è di conio moderno), alcuni collocavano in questo momento la deificazione di Gesù, altri dopo la risurrezione. Questa dottrina rinverdiva la cristologia tipica degli ebioniti, ma questa volta era professata in ambiente certamente etnocristiano. Trasferitosi a Roma per diffonderla, Teodoto venne condannato da Vittore. Sappiamo di una persistenza di questa dottrina a Roma e altrove, in limiti molto modesti perché ormai la convinzione che Cristo fosse autenticamente dio, non soltanto un uomo deificato, era saldamente radicata, a ogni livello, nel mondo cristiano; ma verso la metà del III secolo, riproposta su nuova base, avrebbe avuto, come vedremo, insospettati sviluppi. In altro senso Noeto, membro influente della comunità cristiana di Smirne, insegnava che, se Dio è uno solo, Cristo, che è Dio, si identifica con lui, nel senso che Dio Padre, presentandosi come Figlio, è stato generato come uomo, ha patito, ha risuscitato se stesso. Noeto fu condannato dai

presbiteri di Smirne, ma la sua dottrina si diffuse ampiamente, soprattutto – come vedremo – a Roma, dove fu definita patripassiana in quanto affermava che sulla croce, in figura di Figlio, aveva effettivamente patito Dio Padre (la definizione di modalismo è di origine moderna). Era questo sicuramente il punto debole della dottrina, ma era a suo vantaggio l'affermazione della piena divinità di Cristo, identificato con Dio Padre. Si spiega perciò il suo iniziale successo, soprattutto a Roma, e la tenace persistenza, in diverse regioni, specie in Egitto, per gran parte del III secolo.

Conosciamo Noeto e la sua dottrina soprattutto grazie alla confutazione che, tra la fine del II e i primissimi anni del III secolo, ne dettò nel *Contro Noeto* Ippolito, uno scrittore dai lineamenti poco definiti, che soltanto oggi, dopo plurisecolari dibattiti, possiamo assegnare all'ambiente asiatico, probabilmente un vescovo (προεστώς lo definisce Eusebio, 6, 20, 2), ma non sappiamo di quale sede. A Noeto Ippolito oppone una rielaborazione personale della dottrina del Logos, più attenta a non prestare il fianco all'accusa di diteismo: egli, infatti, se da una parte specifica bene la sussistenza individuale di Dio Padre e del suo Logos, che diventa Figlio solo al momento dell'incarnazione, mediante l'applicazione a tutti e due del termine tecnico πρόσωπον (persona), dall'altra rileva la loro unità, fondata sul concetto di δύναμις: le persone sono due ma la loro potenza, e di conseguenza la loro operazione, è una sola e concorde, per cui parliamo di loro come di un solo Dio. In questo schema binario, come qualche tempo prima aveva già fatto Atenagora (cfr. p. 90), Ippolito a volte inserisce anche lo Spirito santo, per altro non definito mai πρόσωπον, come invece il Padre e il Figlio, e con funzione poco rilevata. In effetti, se la *lex orandi* da tempo aveva affiancato lo Spirito santo al Padre e al Figlio (il battesimo veniva amministrato nel nome di tutti e tre), la dottrina del Logos stentava a trovargli un posto nell'ambito del rapporto intradivino, in quanto l'operazione onnicomprensiva del Logos sembrava esaurire il rapporto di mediazione tra Dio e gli uomini: in questo senso, sia la funzione di santificare sia quella di ispirare la Scrittura, comunemente considerate prerogative specifiche dello Spirito santo, competevano anche al Logos. Comunque, pur in modo poco armonico, Ippolito più volte nel *Contro Noeto* passa dallo schema binario a quello ternario, e occasionalmente fa uso anche lui, come già Teofilo, del termine τριάς (trinità). La medesima impostazione dottrinale si avverte anche negli altri scritti di Ippolito, che comunque sono di contenuto specificamente esegetico. Egli è infatti, a nostra

conoscenza, il primo autore cattolico che si sia dedicato all'esegesi sistematica della Scrittura, cioè all'interpretazione di vaste parti di libri biblici, per l'esattezza dell'AT (*Daniele*, *Cantico dei Cantici*, *Benedizione dei Patriarchi*). Il perché di questa preferenza l'autore non ha chiarito: esigenza di controbattere il rifiuto gnostico e marcionita? O forse ancora maggiore incidenza psicologica sugli ascoltatori dei libri dell'AT rispetto a quelli del NT, canonizzati soltanto da poco tempo? Il commentario, a volte derivato da una serie continua di omelie, è strutturato, sull'esempio del commentario scolastico d'argomento sia letterario sia filosofico, mediante il frazionamento del testo biblico in lemmi di breve lunghezza, a ognuno dei quali fa seguito la spiegazione. L'interpretazione è sviluppata con tecnica allegorica secondo la tradizionale tipologia, assumendo perciò persone e fatti dell'AT come prefigurazioni di fatti e figure del NT, senza alcun interesse per il loro significato letterale, cioè storico: insomma, l'interpretazione che Ippolito ha proposto dell'AT è integralmente cristologica, in modo da dimostrare, contro gli avversari, l'unità dei due testamenti in Cristo, prefigurato da Isacco, Giuseppe, ecc., e la continuità in progresso dall'uno, figura, all'altro, verità. Il *Commento a Daniele*, sulla traccia delle indicazioni cronologiche contenute in questo libro biblico, è interessato ai calcoli miranti a determinare quando ci sarebbe stata la fine del mondo, preceduta dal ritorno di Cristo – che, come abbiamo visto a proposito dei montanisti, molti ritenevano prossimo – e, ancora prima, da quello dell'Anticristo. Ippolito, che accetta l'usuale computo che fissava in 6.000 anni la durata complessiva del mondo, tranquillizza i suoi lettori, precisando che alla data finale mancavano ancora 500 anni. Computi di questo genere, implicando di necessità la futura fine anche dell'impero romano, che invece la dominante tradizione imperiale considerava eterno, facilmente si accompagnavano a un *animus* antiromano. In effetti sia il *Commento a Daniele* sia il trattato *Sull'Anticristo* danno a vedere in argomento una concezione del tutto negativa, che addirittura stravolge il significato ottimisticamente positivo che Melitone aveva dato del sincronismo Cristo-Augusto: Ippolito, tra l'altro, rileva fortemente l'interpretazione che identificava la bestia dell'*Apocalissi* che sale dal mare con l'impero romano, destinato perciò alla distruzione.

Nei dottori più rappresentativi dell'Asia cristiana abbiamo rilevato grande varietà di tematiche e atteggiamenti ideologici e culturali, oltre che religiosi. Non a tal punto però che non si riscontri, nei loro scritti,

la presenza di alcuni caratteri largamente comuni, una specie di minimo comune denominatore, una matrice unitaria che li specifica tutti insieme nei confronti della, più o meno, coeva cultura alessandrina. Diamo a questa identità culturale il nome di cultura asiatica. Con tale concetto storiografico intendiamo specificare una serie di caratteri culturali comuni ad autori anche non necessariamente di una stessa area geografica, ma nei quali si rileva l'apporto caratterizzante della matrice comune. Rispetto all'interpretazione platonica della realtà, tipica di Alessandria giudeoellenistica e cristiana, in Asia prevale una concezione che, a confronto dello spiritualismo platonico, può essere definita "materialista" Alla sua base sta l'influsso giudaico, in quanto la cultura giudaica di allora, prescindendo da quella ellenizzante di Alessandria, ignorava o comunque non accoglieva in maniera apprezzabile la contrapposizione tra realtà materiale e realtà spirituale così come la concepivano i platonici; a livello popolare tale influsso si traduceva in un apprezzamento degli aspetti più corposamente percepibili e valutabili della realtà. A livello colto questa tendenza trovava sistemazione teoretica nella filosofia stoica, la cui concezione monistica e materialista della realtà si contrapponeva a quella platonica, divisiva e spiritualista: molteplici suggestioni d'origine stoica, più o meno organicamente composte, sono ravvisabili nei principali rappresentanti di questa cultura, operanti anche in altre regioni, come Tertulliano. La cultura asiatica non si irradiò a partire da un unico centro nettamente delimitato, quale fu la "scuola" di Alessandria, ma si sviluppò in una regione che viveva allora un momento economicamente e culturalmente felice, dove non predominava un solo polo culturale. Questo spiega il carattere meno omogeneo della cultura asiatica, il che ha accentuato la disparità tra i suoi membri. È però possibile rilevare una serie di dati che, globalmente considerati, qualificano unitariamente questo ambiente: una diffusa concezione della corporeità di Dio (Melitone); la specifica antropologia unitiva di Ireneo, che abbiamo visto considerare il corpo quale *principium individuationis* dell'uomo, mentre per i platonici l'uomo addirittura si identifica con l'anima; una concezione cristologica che, mediamente, valorizza la dimensione umana di Cristo molto più di quanto non si avvertiva ad Alessandria; un tipo di esegesi che, accanto alla tradizionale allegoria tipologica, comincia ad apprezzare anche l'interpretazione letterale dell'AT (Teofilo); una spiritualità, come quella di Ireneo, che vincolata rigorosamente al corpo, necessariamente si riflette sul piano della sensibilità e tocca la sostanza terrena dell'uomo; un'escatologia millenarista e perciò dalle

tinte più o meno accesamente materialiste, che costituisce il compimento logico dell'antropologia unitiva e la cui fondamentale esigenza è una retribuzione che premi o punisca l'uomo nella sua globalità.

Alla discreta conoscenza che abbiamo della cristianità asiatica fa riscontro, sull'altra sponda del mare Egeo, una conoscenza senza confronto inferiore della Grecia cristiana. Carenza di fonti senza dubbio, ma tale carenza va considerata esito di una condizione culturale di livello molto modesto, non tale perciò da caratterizzarsi con prodotti rilevanti, destinati a durare. La constatazione non stupisce, dato che in questo tempo la Grecia versa in un grave stato di decadenza, cui le provvidenze dell'imperatore Adriano potevano offrire, a eccezione di Atene, un respiro poco più che asfittico. Perciò ci guarderemo bene dal dedurre dalla scarsa documentazione sulla Grecia cristiana una diffusione della nuova fede minore che in Asia: certamente essa ha continuato a diffondersi in questa regione, nel II secolo, non meno che altrove, ma in modo umbratile, senza riuscire a darsi lo spessore culturale che abbiamo rilevato sull'altra sponda del mare. Ciò premesso, rileviamo che l'unico avvenimento storicamente significativo ci è documentato dalla lettera che i presbiteri di Roma inviarono alla comunità cristiana di Corinto intorno alla fine del I secolo (*1 Clementis*), di cui tratteremo più specificamente fra breve. Questo testo, importante per i dati che ci fornisce riguardo alla comunità romana, in quanto intese rispondere a una lettera inviata da Corinto ci ragguaglia, anche se molto genericamente, su un avvenimento che aveva sconvolto quella comunità: il collegio dei presbiteri era stato contestato, quanto al governo della comunità, a opera di fedeli del luogo che sembrerebbero essere stati soprattutto giovani, e anche donne. Questi fatti, accennati genericamente e perciò a noi poco chiari, sono presentati quanto mai negativamente dai presbiteri romani, che trattano la questione esclusivamente sul piano morale, esortando alla concordia e al ristabilimento dello *status quo ante*. Ma se mettiamo questo testo a riscontro della problematica che vedemmo affrontata nelle lettere *Pastorali* e in quelle di Ignazio, non riteniamo arbitrario ipotizzare che anche a Corinto fosse in atto la medesima crisi che altrove aveva portato alla sostituzione della struttura gerarchica presbiterale a opera di quella episcopale monarchica. In questa ottica va tenuto conto che quella di Corinto era comunità di origine paolina, perciò per mentalità ben lontana da quella giudeocristiana dove la struttura presbiterale era di casa: non meraviglia perciò che tale struttura, pur essendo riuscita a

imporsi, come più o meno dovunque, anche in quella comunità, non vi si fosse potuta radicare saldamente. Non sappiamo con quale esito la comunità di Corinto abbia accolto la fraterna correzione dei presbiteri romani: la notizia che, vari decenni dopo, quella lettera era tenuta in onore e anche liturgicamente utilizzata nella chiesa di Corinto (Eusebio 4, 23, 11) ha fatto ritenere che essa avesse avuto buon esito, con conseguente consolidamento della gerarchia presbiterale: ma questa deduzione è tutt'altro che irrefragabile. Quel che è certo è che nella seconda metà del II secolo anche a Corinto la comunità è governata da un vescovo monarchico, nella fattispecie Dionigi, personalità di rilievo di cui Eusebio (4, 23) leggeva varie lettere indirizzate, in merito ad argomenti antiereticali e disciplinari, a chiese anche lontane (Atene, Creta, Ponto) e una anche a Roma, al vescovo Sotero. Di Policarpo di Smirne, invece, abbiamo già ricordato una sola lettera, indirizzata alla comunità cristiana di Filippi verso la metà del II secolo per accompagnare il *dossier* delle lettere di Ignazio che gli era stato richiesto. La lettera qui ci interessa, perché Policarpo ha occasione di parlare più volte dei presbiteri di Filippi e mai del vescovo, il che ha fatto pensare che anche questa comunità, che pure era stata la prediletta di Paolo ed era rimasta a lui molto legata, come ricorda appunto Policarpo, si fosse data una struttura presbiterale destinata a durare nel tempo. Policarpo accenna anche a un fatto specifico avvenuto a Filippi: un tal Valente, già presbitero, era stato allontanato dalla sua funzione per aver prevaricato a causa dell'avarizia. Sulla base di questi pochi dati sarebbe azzardato ipotizzare anche qui un riflesso della crisi gerarchica del tipo di quella di Corinto.

Due testi giunti a noi ci portano ambedue ad Atene: sono due scritti apologetici, opera rispettivamente di Aristide, attivo al tempo di Adriano o Antonino Pio, e Atenagora, di poco più tardo. Sappiamo da Eusebio (4, 3, 1-3) che anche un tal Quadrato presentò un'*Apologia* ad Adriano, ma non si sa se possa essere identificato con l'omonimo vescovo di Atene, più o meno coevo. Sia Aristide sia Atenagora sono conosciuti soltanto per i loro scritti; Eusebio sa dell'esistenza del primo e ignora addirittura il secondo. Ci si chiede perciò se il toponimo "ateniese", che accompagna il loro nome nella tradizione manoscritta, possa essere considerato fededegno o non piuttosto una onorifica specificazione geografica, data la fama di città dotta che continuava a gratificare Atene, tuttora sede di importanti scuole filosofiche: in altri termini, "ateniese" potrebbe indicare soltanto una persona considerata molto colta, addirittura un filosofo. Una tarda notizia (Filippo di Side) secondo cui Atenago-

ra avrebbe dato inizio alla scuola di Alessandria non viene considerata attendibile dagli studiosi moderni (ma cfr. pp. 97-8). Come che sia, l'*Apologia* di Aristide, conservata integralmente soltanto in una traduzione in lingua siriaca, difende la religione cristiana soprattutto affermandone la superiorità nei confronti delle religioni di greci, giudei e barbari, in quanto è l'unica che fornisca un'esatta conoscenza di Dio. Per la prima volta, a nostra conoscenza, compare in questo scritto il tema dei cristiani come stirpe (γένος) costituitasi su base soltanto religiosa e non etnica, come invece i giudei. Molto più impegnativo si presenta lo scritto apologetico di Atenagora, il cui titolo *Ambasceria* (πρεσβεῖα) è indicativo di un atteggiamento che può apparire conciliante col mondo pagano e le sue autorità, ma non certo alla pari di quello di Giustino: non manca, certo, di criticare la religione pagana, idolatrica e immorale, e di confutare le accuse di vario genere prodotte contro i cristiani, ma lo fa in modo più pacato rispetto alla forte *vis* polemica di altri apologisti (Taziano, Tertulliano). Alla pari di Giustino, Atenagora non si limita a esaltare le virtù e la santità dei cristiani, segno della superiorità della loro religione, ma presenta ampiamente anche la dottrina riguardo a Dio e Cristo. Anche lui partecipa della dottrina del Logos, che tende talvolta a dilatare in senso ternario affiancando ai due anche lo Spirito santo; a differenza di Giustino, ha avvertito l'esigenza di stringere più da presso il carattere unitivo del rapporto intradivino, e in questo senso accenna, già prima di Ippolito, all'unità di δύναμις, cioè della potenza e dell'operazione divina. La tradizione manoscritta attribuisce ad Atenagora anche un trattato *Sulla risurrezione dei morti*, della cui autenticità si è dubitato a lungo senza fondato motivo e la cui importanza va debitamente valutata. Abbiamo già rilevato come gli gnostici negassero la risurrezione corporea dei morti in nome di una soteriologia esclusivamente spiritualista. Ma l'attacco a questa dottrina, che la chiesa aveva ereditato dal giudaismo farisaico, era portato anche e soprattutto dai pagani, ai quali il concetto appariva del tutto estraneo: non si dimentichi il fallimento, proprio in merito a questo punto, del discorso di Paolo sull'Areopago (*At* 17, 16 ss.). Non meraviglia perciò che questo tema sia stato abbondantemente trattato dai dottori cattolici del II e III secolo: oltre lo scritto di Atenagora e lo spazio accordato a questo argomento nello scritto antignostico di Ireneo, abbiamo ampi frammenti di uno scritto analogo la cui attribuzione a Giustino appare poco probabile; ancora sullo stesso argomento avrà occasione di scrivere Tertulliano. L'argomentazione di Atenagora è imperniata sull'osservazione che il corpo è

parte integrante dell'uomo insieme con l'anima, sì che, in vista della retribuzione finale nel giorno del giudizio, è logico ammettere la risurrezione del corpo perché partecipi, insieme con l'anima, al premio o alla punizione. Il ragionamento è svolto senza ricorrere all'appoggio della Scrittura, e anche nell'*Ambasceria* i riferimenti sono scarsi, segno che gli scritti erano destinati in primo luogo a lettori pagani: in questa ottica Atenagora svolge il suo discorso nella convinzione che la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni possa essere dimostrata su base razionale.

Alessandria

Ogni trattazione sul cristianesimo alessandrino prende le mosse dal rilievo, ormai di prammatica, circa la completa oscurità quanto alle origini della locale comunità cristiana. Serve ben poco, infatti, a dissiparla il poco che si ricava dalle lettere di Paolo (1 *Cor* 1, 12; 3, 4, ecc.) e dagli *Atti degli apostoli* (18, 24; 19, 1) riguardo ad Apollo, il collaboratore/rivale dell'apostolo, che era appunto di Alessandria. Gli studiosi moderni hanno almanaccato in lungo e in largo su questo personaggio, tra l'altro attribuendogli o la Lettera agli Ebrei o quella detta di Barnaba, ma di fatto non si va oltre il poco che di lui ci dicono quei testi, che forniscono qualche dato sul personaggio, dotato di efficace e convincente eloquenza, e sulla sua attività missionaria, che lo portò anche a Corinto, ma tacciono completamente sulla sua conversione e tanto meno ci ragguagliano riguardo alla missione che portò il messaggio evangelico nella metropoli egiziana. Se teniamo conto che Alessandria era la città più importante dell'oriente mediterraneo, che vi risiedeva una comunità giudaica numerosa e influente, che era collocata a non grande distanza dalla Palestina, è facile ipotizzare che i missionari cristiani l'abbiano raggiunta molto per tempo e, basandoci su quanto sappiamo circa l'esito di altre missioni, che abbiano fatto proseliti sia tra i giudei, sia soprattutto tra i pagani. Le tradizioni che fanno fondare questa comunità o da Barnaba, il compagno di missione di Paolo, o dall'evangelista Marco appaiono ben poco attendibili. La lista episcopale che, dopo Marco, elenca nell'ordine Anniano, Abilio, Cerdone, Primo, Giusto, Eumene, Marco, Celadione, Agrippino, Giuliano e Demetrio prende consistenza solo con quest'ultimo nome, con cui siamo giunti all'anno 190, nel senso che dei predecessori sappiamo soltanto i nomi, ammesso che siano tutti

esatti, e nulla affatto della loro attività. Dovrebbe rimontare agl'inizi del II secolo la stesura della *Predicazione di Pietro*, un apocrifo di cui conosciamo solo pochi frammenti di polemica antipagana e antigiudaica. Altrettanto pochi frammenti conosciamo del *Vangelo degli Egiziani*, di tendenza – pare – encratita, e del *Vangelo degli Ebrei*, in uso ad Alessandria nel II secolo, troppo pochi per poter dare credito all'ipotesi che il primo testo sarebbe stato a uso degli etnocristiani e l'altro dei giudeocristiani. Un frammento papiraceo (Rylands 457) del *Vangelo di Giovanni*, rimontante alla fine del I-inizi del II secolo, prova che questo testo era diffuso in Egitto solo pochi anni dopo la sua composizione. Anche la lettera tramandata sotto il nome, d'età apostolica, di Barnaba, ma rimontante alle prime decadi del II secolo, fu ben conosciuta ad Alessandria, dove si tendeva a inserirla nel canone neotestamentario, e la contrapposizione tra fede e gnosi, che vi si legge, orienta, pur con ogni cautela, a favore dell'origine alessandrina. Espressione di un paolinismo radicale, la lettera contesta che la legge giudaica avesse mai avuto significato letterale, come invece avevano creduto erroneamente i giudei, in quanto i suoi precetti andavano intesi soltanto in senso simbolico, come hanno compreso ora i cristiani. Su questa base il testo applica su larga scala, con esegesi di tipo allegorico, l'interpretazione cristologica dell'AT. La cristologia è alta, ma senza richiamo all'appellativo fondamentale di Logos, che – come vedremo or ora – proprio ad Alessandria era di casa. Se perciò l'ipotesi che considera alessandrina la lettera di Barnaba coglie nel segno, questo testo starebbe a testimoniare una presenza dottrinale e culturale cristiana estranea a quella che, nel dipanarsi dei decenni, ci appare come la traiettoria principale del cristianesimo alessandrino, specificata dalla successione Filone-Valentino-Clemente-Origene, cioè un giudeoellenista, uno gnostico, due cattolici. In effetti, caratteristica significativa del cristianesimo alessandrino del II secolo fu l'ampio spettro culturale, e anche dottrinale, che esso abbracciò, in primo luogo l'apertura al giudeoellenismo. Le sorti di questo importante movimento insieme religioso e culturale, che – come sappiamo – aveva cercato di proporre una mediazione tra la religione giudaica e la cultura greca, erano state compromesse dalle rivolte giudaiche che si erano avute a partire dal 66, nel senso che il giudaismo, soprattutto della diaspora, sopravvissuto alle catastrofi del 70 e del 135, d'impostazione farisaica, si era riorganizzato in modo esclusivo, interrompendo perciò ogni apertura alla cultura greca. Ne conseguì il ripudio di tutta la letteratura giudeoellenista, ivi compresa la traduzione dei LXX, che perciò appariva de-

stinata alla sparizione. A questa rovina ovviarono i cristiani: non soltanto essi assicurarono la sopravvivenza del testo dei LXX, che era ormai diventato testo ufficiale dell'AT in tutte le comunità cristiane di lingua greca, ma ad Alessandria continuarono a leggere anche Filone e altri scritti giudeoellenisti, con conseguenze importanti sul piano culturale in genere e su quelli esegetico e dottrinale in particolare. Forse non è arbitrario collegare l'influsso giudeoellenista sulla comunità cristiana con la carenza di informazione riguardo alla conflittualità, ad Alessandria, tra giudeocristiani ed etnocristiani, nel senso che proprio la presenza di ambienti e tendenze culturali che miravano a mediare tra giudei e pagani potrebbe aver influito anche in ambito cristiano, smorzando quella conflittualità che invece abbiamo rilevato vistosamente ad Antiochia, dove la presenza giudeoellenista non è altrettanto attestata.

Il secondo nome dell'elenco di qui sopra è Valentino, il più rappresentativo degli gnostici. In effetti lo gnosticismo ebbe ad Alessandria il suo centro di elaborazione e diffusione dottrinale di gran lunga più importante, e non solo improntò di sé la presenza cristiana nella metropoli egiziana per buona parte del II secolo, ma si diffuse anche altrove: Valentino insegnò per molti anni a Roma e qui fu attivo anche il suo discepolo Tolomeo. Va qui premesso che la conoscenza dei testi gnostici di Nag Hammadi ha non poco complicato il quadro di questa presenza. Infatti sulle ali dell'entusiasmo che accompagnò la prima pubblicazione dei testi della raccolta, di parecchi di essi furono proposte datazioni molto alte, al II secolo, e qualcuno anche più in alto: il *Vangelo di verità* fu attribuito proprio a Valentino, il *Trattato tripartito* al suo discepolo Eracleone, sì che la nostra conoscenza dello gnosticismo della prima ora risultava arricchita e anche per qualche aspetto alterata rispetto alle conoscenze di prima. Ma col passare del tempo e l'approfondimento della ricerca si è capito che la massima parte dei testi di Nag Hammadi era da considerare di origine seriore, III e IV secolo, sì che essi poco o niente potevano dirci circa la più antica presenza gnostica ad Alessandria. In sostanza, questa risulta a noi soprattutto dalla testimonianza degli avversari di fede cattolica, perciò da utilizzare con cautela, comunque senza dubbio quantitativamente e qualitativamente ragguardevole. Ai fini del nostro discorso basterà accennare a Basilide, Carpocrate e Valentino, con i discepoli Tolomeo ed Eracleone. Nel consueto quadro dell'esperienza e della dottrina gnostiche, Carpocrate si specifica per la mancanza della quasi generalizzata componente docetista. Per lui, infatti,

Gesù era stato un uomo come gli altri uomini, dotato soltanto di un'anima più giusta al fine di realizzare la liberazione delle anime tenute prigioniere dagli arconti creatori e reggitori del mondo. Più complicato è il discorso su Basilide, data la contraddittorietà delle informazioni che ci sono giunte su di lui, dovute sia alle variazioni, anche importanti, di dottrina, che potrebbero esserci state nella successione dal caposcuola ai suoi epigoni, sia alla settorialità e, a volte, eccessiva schematicità dell'informazione in nostro possesso. Al di là della varietà dell'informazione che concerne questa setta gnostica, una serie di frammenti tramandati quasi tutti da Clemente ci porta a contatto del motivo ispiratore della riflessione di Basilide, animato da un profondo pessimismo nella considerazione del male universale: di qui la consapevolezza dell'intrinseca peccaminosità dell'anima umana, che condiziona sia il suo stato, sia la sua attività, sotto l'aspetto sia di peccato, sia di necessaria espiazione. Ciò che si è detto per Basilide vale anche per Valentino, nel senso che meglio che il suo pensiero conosciamo quello dei discepoli Tolomeo, autore di una lettera a Flora (cfr. p. 108), ed Eracleone, del cui *Commento a Giovanni* ci sono giunti, tramite la confutazione origeniana, numerosi, a volte ampi frammenti; ma questa volta l'insieme della documentazione, pur con variazioni non trascurabili, è in complesso più unitario. Della dottrina valentiniana abbiamo già detto qualcosa più su, perciò qui ci limitiamo a rilevare: l'accuratezza della struttura mitica, articolata a tre livelli – Pleroma, mondo celeste, mondo terrestre –, ai quali corrispondono le tre nature di uomini, ossia spirituali, psichici e materiali; l'articolazione del mondo divino in vari personaggi (trenta eoni), con cui venivano personalizzate funzioni diverse all'interno del mondo divino; in effetti, al di là di questa pluralità e conseguente efflorescenza mitologizzante, il sistema si riduce ai personaggi effettivi che già conosciamo: il dio sommo, trascendente e inconoscibile, il dio minore, da lui emanato (Logos). Questi però assume nomi diversi in relazione alle diverse funzioni che svolge sia nel mondo divino (Intelletto, Logos, Uomo) sia, dopo il peccato che ne frattura l'unità, ai fini della sua ricomposizione (Cristo, Salvatore). In questo senso anche la gnosi valentiniana presenta una cristologia alta. L'altro personaggio importante del sistema è Sophia, l'ultimo eone, il più imperfetto, che spingendosi verso il dio trascendente e inaccessibile cade in preda alle passioni, da cui hanno origine, in complicata successione, il Demiurgo e il mondo materiale, sede dei semi divini che si sono distaccati da Sophia. Se i molti personaggi del mito gnostico appaiono ben poco personalizzati,

ciò non vale per Sophia, usualmente identificata con lo Spirito santo, che lo gnostico sentiva come sua Madre, destinata a ricomporre l'unità originaria del Pleroma, quale partner femminile del Logos Salvatore.

Gli antichi misero in relazione la gnosi di Valentino con la filosofia platonica, il cui influsso è più che evidente anche nella riflessione di Filone. Si tratta ovviamente del platonismo del I-II secolo d.C., cioè del medioplatonismo, la cui presenza, caratterizzata anche da venature di etica stoica, si avverte, oltre che nella netta distinzione tra realtà materiale e realtà spirituale e per mille specifici dettagli, nella presenza di entità intermediarie tra il sommo dio e il mondo: in Filone abbiamo il Logos con le sue Potenze, ancorché non sempre ben distinto personalmente da Dio, stante la remora del rigoroso monoteismo ebraico; anche in Valentino è caratterizzante la presenza del Logos con i suoi molteplici nomi, ormai identificato col Gesù storico, pur in concezione docetista. In effetti, d'ora in avanti sarà proprio la matrice platonica a specificare ideologicamente la riflessione dottrinale e ascetica del cristianesimo alessandrino. Ma come si presentava il cristianesimo nella metropoli egiziana alla metà del II secolo? I soli nomi di autori che abbiamo potuto fare con sicurezza portano tutti in area gnostica; vi possiamo aggiungere Giulio Cassiano, che conosciamo quasi soltanto per tramite di Clemente, un encratita non gnostico, ma anch'egli di tendenza platonizzante. Di appartenenti alla chiesa che, ancora anacronisticamente, definiamo cattolica nulla è giunto a noi, neppure un nome di concreto spessore. Evidentemente non può trattarsi di un caso, e l'unica conclusione che si impone è che, nei decenni a cavallo della metà del II secolo, l'attività culturale e letteraria in ambito cristiano fu monopolizzata ad Alessandria dagli gnostici o comunque non da cattolici. Ma tale attività per ovvi motivi poteva essere svolta soltanto da cristiani appartenenti alla classe socialmente elevata: perciò a questo livello dominavano gli gnostici, e la cosa non stupisce, dato che – come abbiamo già rilevato – le dottrine gnostiche si presentavano come di livello superiore rispetto al deposito di fede comunitaria della chiesa, e perciò apparivano tali da soddisfare le ambizioni intellettuali di chi, facendosi cristiano, pur partecipando alla vita comunitaria non intendeva confondersi in tutto e per tutto con i fratelli di fede incolti e ignoranti, tanto bistrattati dagli intellettuali pagani.

Con ciò non intendiamo dire che ad Alessandria ogni cristiano colto fosse gnostico: se abbiamo presente quanto sopra abbiamo rilevato circa l'impossibilità di distinguere con esattezza eresia e ortodossia pri-

ma della fine del II secolo, dobbiamo immaginare in questo cristianesimo alessandrino di buon livello una coesistenza di diversi indirizzi dottrinali e anche ascetici, nei quali la componente gnostica era dominante. Dato il carattere letterario di tutta la documentazione a nostra disposizione, come al solito non siamo in grado di prendere contatto con gli strati socialmente inferiori della locale comunità cristiana. Forse a questo proposito è opportuno evitare distinzioni troppo rigide, perché abbiamo notizia anche di gnosi di modesto livello intellettuale, e i testi di Nag Hammadi hanno ancor più confortato le notizie in questo senso già prima a nostra disposizione, sì che non è incongruo ipotizzare aperture gnostiche anche verso il basso della comunità cristiana, in un sincretismo di elementi diversi, con apporti magici, astrologici, ecc. Ma certamente ci saranno stati anche cristiani semplici, fedelmente aderenti soltanto ai dati essenziali del messaggio evangelico. Come di consueto, siamo nell'impossibilità di quantificare sia in assoluto sia quanto al rapporto numerico tra le varie classi sociali degli appartenenti alla comunità. L'impressione, niente di più, che si ricava dai dati a disposizione è che i cristiani di condizione elevata fossero non pochi, il che induce a pensare che quelli di condizione inferiore fossero molti di più. Ma quello che ci sfugge completamente è il rapporto tra i due ambienti, ammesso che ci sia stato. Come vedremo anche meglio tra breve, siamo relativamente sicuri che a livello elevato una struttura comunitaria fosse di fatto assente, in quanto i fedeli vivevano la loro fede cristiana raggruppati in una pluralità di comunità minori: ci si può perciò chiedere se, invece, più in basso la comunità fosse più saldamente e organicamente, il che vuol dire gerarchicamente, strutturata, se cioè a questo livello i vescovi di cui conosciamo i nomi esercitassero una qualche funzione dirigenziale, ovvero se anche in basso la chiesa locale fosse disarticolata in tante comunità minori. Non siamo in grado di dare risposta a questo interrogativo per la maggior parte del II secolo. Abbiamo comunque notizia che tradizionalmente, fino a Dionigi, i vescovi di Alessandria erano scelti nel collegio dei presbiteri, che provvedeva anche a nominarli: per quanto ne sappiamo, era un *unicum* nel mondo cristiano di allora, dato che altrove il vescovo era designato da tutta la comunità nel proprio ambito. Se questa notizia può esser fatta risalire, come sembrerebbe ovvio, fino al II secolo, contestualizzata nell'ambiente che abbiamo sommariamente descritto essa andrebbe interpretata come una misura difensiva, finalizzata a impedire che sulla cattedra episcopale, per quel che allora poteva valere, si potesse insediare qualche esponente del-

la comunità, di spicco, sì, ma anche di dubbia caratterizzazione dottrinale e spirituale.

Soltanto negli ultimi decenni del II secolo si può cominciare a parlare di controffensiva antignostica ad Alessandria, che per noi è puntualizzata, forse solo per carenza d'informazione, esclusivamente nei nomi di Panteno e di Clemente, ai quali si aggiungerà, in un secondo tempo, quello di Origene. Furono tutti e tre maestri di scuola, e il primo non sembra che abbia lasciato alcunché di scritto, per cui non ci è possibile conoscerlo al di là del poco che di lui leggiamo in Clemente ed Eusebio. Invece di Clemente e Origene ci è rimasto parecchio, anche se molto è andato perduto, e quello che leggiamo ci fa capire che, nell'uno e nell'altro, la polemica antignostica affondava le radici in una perfetta e documentata conoscenza non solo delle dottrine degli avversari, ma anche del loro metodo di riflessione e d'indagine, del loro modo di portare avanti la riflessione in ambito sia esegetico sia dottrinale. In altri termini, Clemente e Origene si sono formati alla scuola degli gnostici e poi hanno rivolto contro di loro gli strumenti che proprio quelli avevano permesso di mettere a punto. In effetti, se, nell'ambito della letteratura antignostica, mettiamo a confronto questi due dottori con i pressoché coevi Ireneo e Tertulliano, risulta evidente quanto meglio centrata risulti la loro polemica, attenta a cogliere i nodi essenziali del contendere, che, senza farsi distrarre dall'apparato mitologizzante di cui gli gnostici amavano ammantare le loro dottrine, essi avvertivano nella divisione tra dio dell'AT e dio del NT e nella dottrina che predicava nature diverse degli uomini. Ciò posto, è opportuno non perdere mai di vista che per questi maestri strumento fondamentale della loro attività fu la lezione tenuta nella scuola, tant'è vero che Panteno scrisse poco o niente e Clemente programmaticamente ha considerato la sua attività di scrittore solo integrativa rispetto a quella didascalica; solo con Origene anche lo scritto comincia ad acquistare maggiore significato. Il comune denominatore dell'insegnamento scolastico è stato rilevato dagli antichi storiografi soprattutto al fine di stabilire tra i tre una vera e propria διαδοχή (successione), per cui essi sono stati considerati i primi maestri della cosiddetta scuola di Alessandria. Per essere più esatti, lo storico Filippo di Side (V sec.) fa cominciare la scuola da Atenagora, ma la notizia ha riscosso poco credito, a confronto di Eusebio, che fissa la seguente successione: Panteno, Clemente, Origene; mentre Filippo dopo Atenagora enumera nell'ordine Clemente, Panteno e Origene. Molto si è discusso

tra gli studiosi, e tuttora molto si discute: c'è chi addirittura ha negato che ci sia mai stata una scuola di Alessandria intesa come istituzione scolastica in qualche modo collegata con l'episcopato alessandrino; sembra tuttavia oggi largamente prevalente l'opinione di chi abbassa cronologicamente il collegamento tra l'episcopato e la scuola, puntualizzandolo al tempo di Origene, mentre ipotizza che quelle di Panteno e di Clemente siano state scuole private, del tipo di quella di Giustino a Roma. In questo ordine d'idee, la sfasatura, tra Eusebio e Filippo di Side, nella successione Panteno-Clemente andrebbe risolta nel senso che i due avrebbero insegnato, più o meno, nello stesso tempo, e anche la notizia in merito ad Atenagora non appare più tanto aberrante, perché nulla osta ad ammettere la permanenza di questo personaggio ad Alessandria per qualche anno. A questo punto siamo in grado, sempre ipoteticamente, di precisare il significato di queste scuole alessandrine alla luce di quanto sopra abbiamo rilevato circa il modesto grado di coesione della chiesa cristiana di Alessandria: queste che abbiamo chiamato scuole dobbiamo intenderle come piccole comunità che si riunivano intorno a un maestro, il cui insegnamento costituiva un momento forte della vita cristiana che la comunità svolgeva sotto la sua guida, non però esclusivo: se il maestro era anche presbitero, come sembra essere stato Clemente, sarà stato ancora lui a presiedere la celebrazione eucaristica. Dobbiamo perciò pensare a una pluralità di piccole comunità, qualcuna diretta da dottori gnostici, qualche altra da altri, come appunto Panteno e Clemente, con una varietà dottrinale che dobbiamo immaginare rilevante, data la carenza di precise distinzioni tra ciò che era compatibile o no col deposito tradizionale di fede. Tutto ciò a livello socialmente alto, come si ricava senza ombra di dubbio dagli scritti clementini. Sarà stato così anche a livello più basso? Non soltanto – lo abbiamo già accennato – non siamo in grado di precisare questo punto tanto importante, ma ci sfugge anche se e in quali termini, al di là di questo frazionamento della chiesa di Alessandria in varie comunità minori che praticavano una propria vita associativa, si sia potuta svolgere una qualche attività che coinvolgesse l'intera comunità unitariamente considerata. La scarsa presenza, negli scritti clementini, della gerarchia ecclesiale nei suoi vari gradi (vescovo, presbiteri, diaconi) ci fa dubitare in proposito.

Anche se ha ritenuto essenziale la sua funzione di maestro, Clemente non ha rinunciato a scrivere; e se non poco di quanto ha dettato non è giunto a noi, quanto ne leggiamo permette di fare di lui conoscenza più

approfondita rispetto agli altri esponenti della cristianità alessandrina finora considerati. Anche lui ha inteso adire direttamente un pubblico pagano per esortarlo a convertirsi al vero mistero, quello di Cristo (*Protrettico*); ma il grosso della sua produzione ebbe destinazione ecclesiale, a vari livelli: il *Pedagogo* indirizza una lezione soprattutto di morale ai fratelli *incipientes* nella fede, ai quali il *Quale ricco si salva?*, aggirando con interpretazione accomodata le parole di Gesù circa l'impossibilità che il ricco entri nel regno dei cieli, insegna che anche ai ricchi è possibile questo ingresso, purché facciano buon uso delle loro ricchezze, soprattutto a beneficio dei fratelli meno privilegiati. Il contesto sociale in cui si collocano queste due opere è quello di una comunità cristiana di alto livello, alla quale gli altri scritti clementini (*Stromateis*, ecc.) intendono proporre insegnamenti più impegnativi ai fini del progresso nella vita spirituale, non per altro eccessivi e abnormi, donde il deciso rifiuto dell'encratismo. Per addentrarci un po' di più nella riflessione clementina, disorganica nella presentazione ma ben ferma nei capisaldi essenziali, cominciamo col rilevare la familiarità di Clemente con gli scritti di Filone. Il collegamento è significativo, perché tra i due si era interposta l'esperienza gnostica, che in alcuni ambienti cristiani veniva considerata deviante dalla retta fede a causa dell'influsso della filosofia greca, col risultato di accentuare l'usuale diffidenza nei confronti di quest'ultima da parte di molti cristiani, anche non necessariamente tutti di modesto livello intellettuale e culturale. Invece Clemente ha avvertito l'esigenza di mantenere, al di là di quella esperienza, il contatto con Filone, nel senso che ne ha condiviso il progetto di rendere reciprocamente compatibili Scrittura e filosofia, sentendosi perciò autorizzato a servirsi su larga scala della strumentazione concettuale offerta dalla filosofia greca per un'interpretazione non superficiale del testo sacro. In effetti Clemente ebbe in comune con Filone la concezione che la Scrittura volutamente nasconde il suo significato più profondo e autentico sotto il velo della lettera, al fine di scoraggiare l'approccio di chi è soltanto curioso e di esercitare l'impegno ascetico di chi l'interpella con purezza d'intenzioni. Tale convinzione imponeva il ricorso alla tecnica dell'allegoria al fine di portare in luce il significato interiore del testo sacro: anche se nessuno dei superstiti scritti clementini è di argomento specificamente esegetico, essi abbondano di interpretazioni di passi scritturistici addotti a sostegno di argomentazioni di vario genere. Nulla di organico, ma quanto basta a intendere la sua prassi ermeneutica. Da una parte rileviamo l'utilizzazione della tipologia tradizionale (Isacco figura di Cristo) e dall'al-

tra l'immissione nell'esegesi cristiana dell'allegoria d'ascendenza filoniana d'argomento sia cosmologico (la veste del sommo sacerdote giudaico simbolo dell'universo) sia psicologico (Sara simbolo della sapienza cristiana, Agar della paideia greca). L'altra forte connessione con Filone pertiene al tema del Logos, dove comunque Clemente fa tesoro anche della tradizione cristiana dal *Vangelo di Giovanni* fino a Giustino e Ireneo. A differenza del Logos divino di Filone, ancora storicamente impersonale, quello di Clemente, sulle tracce di Giovanni, si è storicizzato e umanizzato in Cristo. Posta questa, per altro sostanziale, differenza, la riflessione clementina sulla funzione mediatrice del Logos creatore e reggitore provvidenziale del mondo e dell'uomo, sul suo essere immagine di Dio non in quanto uomo, come invece in Paolo, ma in quanto Dio, sul suo compendiare in sé, a mo' di circolo dal cui centro si dipartono verso la circonferenza infiniti raggi, l'unità, come in Dio, e la molteplicità, come nel mondo, in tutto questo – ripetiamo – la riflessione di Clemente deve molto a Filone.

Ma tra Filone e Clemente si è interposta l'esperienza gnostica, e anch'essa ha impresso un forte segno in Clemente. Sa ragionare alla maniera e anche col frasario degli gnostici, ma in essi ha ravvisato i principali avversari per la loro devianza dal messaggio apostolico della fede cristiana e contro di loro ha polemizzato instancabilmente, centrando la polemica, anche se non esclusivamente, sui due punti fondamentali della distinzione tra il dio giusto dell'AT e il dio buono del NT e della distinzione di diverse nature tra gli uomini. Tuttavia, se il primo dei due punti è stato da lui totalmente respinto a beneficio di un unico dio, insieme giusto e buono, l'altro, pur rifiutato sulla scorta dell'affermazione paolina dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, gli ha ispirato una linea di riflessione tale da qualificare in modo specifico la sua concezione del rapporto tra i diversi fedeli nell'ambito della comunità cristiana. L'ufficio di maestro all'interno della sua comunità Clemente sembrerebbe averlo esercitato a diversi livelli, se è lecito ipotizzare che i suoi scritti corrispondessero al suo insegnamento; e comunque proprio da essi si ricava con evidenza la consapevolezza della disparità d'impegno e di esiti che il maestro riscontrava nei suoi allievi: allo zelo e all'operosità di pochi si contrapponeva nei molti la riluttanza a superare i limiti di un'istruzione elementare, quella indispensabile per poter adire il battesimo, e poco di più. Era constatazione tale da avvalorare, in certo senso, la pretesa degli gnostici di costituire, nell'ambito della comunità, una *élite* superiore per elezione di natura rispetto agli altri membri della

comunità, i semplici fedeli. Ovviamente Clemente non li poteva seguire fino a questo punto: ciò nonostante ha fatto tesoro di questa constatazione e l'ha tematizzata nel senso di riproporre il doppio livello teorizzato dagli gnostici, svincolandolo però dalla convinzione che esso corrispondesse a una distinzione ontologica di natura, e trasferendo il concetto dalla necessità di natura al libero impegno della volontà. In altri termini, a ogni cristiano è aperta la possibilità di progredire dalla fede alla gnosi o, meglio, dalla nuda fede alla fede resa consapevole dalla vera gnosi: chi avesse raggiunto questa meta Clemente non ha avuto remore a definirlo "gnostico", anzi il vero gnostico, da contrapporre a quello falso, sviato nel suo impegno dall'errore dottrinale. In questo modo, alla reciproca impenetrabilità dei due livelli di natura, affermata dagli gnostici, Clemente sostituiva una comunicabilità addirittura doverosa, nel senso che in teoria ogni cristiano avrebbe dovuto avvertire lo stimolo a progredire da un livello all'altro e a diventare un vero gnostico, anche se di fatto ciò si verificava solo sporadicamente. A questo punto si situa la funzione del maestro: egli è l'esemplare del vero gnostico, che sente l'esigenza di venire incontro ai fratelli di fede ancora attardati nell'esercizio della vita spirituale, fornendo loro la guida indispensabile per progredire grazie a una sempre più approfondita conoscenza della Scrittura. La meta ideale è la somiglianza con Dio: in *Gen* 1, 26 si legge che Dio intese creare l'uomo a sua immagine e somiglianza, ma a 1, 27 è detto che lo creò soltanto a immagine. L'interpretazione di questa apparente incongruenza, condivisa anche da altri dottori (Ireneo, Origene), è che l'uomo è stato creato soltanto a immagine di Dio perché sarebbe stato suo compito, affidato al suo libero volere, progredire dall'immagine alla somiglianza. Clemente la connota in maniera conforme ai suoi specifici presupposti e in armonia col suo platonismo di fondo: l'ascesa va realizzata attraverso un progressivo processo, liberamente intrapreso, insieme dialettico e ascetico, per cui l'anima del credente, illuminata dal Logos e indirizzata dal maestro a una sempre più approfondita conoscenza della Scrittura, si dispoglia gradualmente del peso della corporeità e delle passioni e ascende, per quanto è concesso alla limitata capacità dell'uomo, dalla molteplicità del mondo alla semplicità e impassibilità di Dio.

Sappiamo che Clemente abbandonò Alessandria negli anni iniziali del III secolo: si è pensato a causa della persecuzione che infierì in quella città al tempo di Settimio Severo, ma l'allontanamento risulta essere stato definitivo, e allora forse va messo in relazione anche, se non soprattutto,

con la svolta impressa dal vescovo Demetrio alla struttura gerarchica e, di conseguenza, alla vita dell'intera comunità cristiana di Alessandria. Col suo episcopato, infatti, questa struttura si irrigidisce in senso monarchico e unitario, come era già da tempo nelle altre chiese della cristianità orientale. Se consideriamo che anche gli umbratili personaggi che lo avevano preceduto sulla cattedra alessandrina, soprattutto quelli a lui cronologicamente prossimi, avranno certamente desiderato irrobustire e dare reale sostanza al loro potere, che ci è apparso più nominale che altro soprattutto nel rapporto con gli ambienti socialmente alti della comunità, ci chiediamo quali possano essere state le favorevoli condizioni che permisero a Demetrio di rendere effettivamente operativo anche ad Alessandria l'istituto dell'episcopato monarchico, compattando la comunità a spese del frazionamento preesistente. Non disponiamo di informazione in proposito. Possiamo soltanto ipotizzare che l'attività antignostica intrapresa da Panteno, da Clemente e, probabilmente, anche da altri dottori rimasti a noi sconosciuti avesse conseguito il risultato di indebolire in buona misura la posizione di predominio dei dottori gnostici, a beneficio di una presentazione della religione, e soprattutto della dottrina cristiane di livello intellettualmente elevato ma, nel contempo, più rispettosa dei dati essenziali del deposito di fede. D'altra parte, l'organizzazione pluralistica della comunità alessandrina era fondata essenzialmente proprio sulla varietà degli insegnamenti impartiti nelle singole comunità minori, sì che, una volta ridotta questa varietà in misura non trascurabile, possiamo ipotizzare che il vescovo, ufficialmente garante della fede tradizionale, abbia colto la favorevole occasione per rendere effettivamente operativo quel ruolo che prima doveva essere stato in buona parte soltanto nominale. Ovviamente dobbiamo tenere nel debito conto le capacità personali di Demetrio, che da quel che sappiamo ci appare personalità di forte rilievo, il primo di quella lunga serie di vescovi autoritari che col tempo avrebbero fatto sia la fortuna sia la rovina della chiesa di Alessandria. È chiaro che la politica da lui inaugurata e perseguita con forza non può essersi realizzata compiutamente in tempi molto brevi, e solo gradualmente gli gnostici saranno stati estromessi dalla comunità che ormai possiamo definire cattolica, senza per altro dismettere la loro attività propagandistica: ma il cambiamento di clima dovette avvertirsi molto per tempo; ed era un cambiamento che, se aveva di mira soprattutto le comunità gnostiche, non poteva non ripercuotersi negativamente anche a danno di quelle che, come la comunità di Clemente, non soltanto erano ortodosse ma facevano anche propaganda

antignostica, in quanto il processo di unificazione e compattamento dell'intera chiesa locale non poteva aver riguardo per nessuno, neppure per chi avesse ben meritato nella polemica con gli avversari.

Paradossalmente Clemente, e dobbiamo pensare anche altri dottori del suo stesso orientamento, indebolendo gli ambienti decisamente gnostici, avevano favorito un processo di livellamento che era insieme strutturale e dottrinale, a tutte spese di quell'organizzazione poco coesa della chiesa locale che aveva costituito l'ambiente adatto nel quale essi avevano esercitato la loro azione. L'ideale di Clemente, come sarà poi di Origene, era stato essenzialmente elitario, in quanto aveva dedicato il suo impegno in primo luogo a beneficio di una minoranza di fedeli motivati intellettualmente e asceticamente: perciò non poteva non fare le spese di un processo di livellamento e di incipiente massificazione che, come ineluttabilmente accade, tendeva a conguagliare e livellare in basso. È ovvio che una tale trasformazione non solo di struttura comunitaria, ma anche e soprattutto di mentalità non poteva realizzarsi compiutamente in pochi anni: come vedremo, le esigenze intellettuali e anche la tendenza elitaria, rappresentative di poche minoranze, continueranno ad avere per non poco tempo un certo spazio vitale, gradualmente sempre più ridotto, ad Alessandria, prima di estinguersi del tutto, anche per l'imporsi di ambienti e tendenze completamente nuovi (monachesimo). Ma è indubbio che con Demetrio questa trasformazione si annunciò con evidenza e mosse i primi, ma non piccoli, passi. Clemente potrebbe aver avvertito il mutamento di clima e perciò aver preferito vivere i suoi ultimi anni lontano dalla sede in cui, dopo anni di intensa e fruttuosa attività, vedeva ora declinare il suo ideale di vita cristiana a spese di un crescente autoritarismo. In effetti, una volta innescato, il processo che abbiamo sommariamente descritto era destinato a progredire decisamente, esaltando in misura crescente il ruolo del vescovo di Alessandria. Si deve infatti tener conto, oltre che delle indubbie capacità di Demetrio, sia della prosperità complessiva dell'Egitto, sia del carattere tradizionalmente unitario della sua struttura politica e sociale, tutta facente capo ad Alessandria, la riconosciuta metropoli, indiscusso centro di tutto il potere. Questa particolare e favorevole condizione non poteva non ripercuotersi a beneficio anche del leader della comunità cristiana. Sappiamo che Demetrio nominò alcuni vescovi alla guida di comunità cristiane fuori di Alessandria. Da questa notizia qualcuno ha voluto inferire che prima di allora in Egitto l'unica comunità cristiana fosse quella di Alessandria, e soltanto con Demetrio la nuova fede avrebbe

cominciato a diffondersi fuori della metropoli, nella χώρα (campagna): questa ipotesi estrema è insostenibile, perché non è concepibile che quasi alla fine del II secolo non ci fossero comunità cristiane in Egitto all'infuori di quella di Alessandria. Ma evidentemente si trattava di piccole comunità, che non avevano ancora provveduto a darsi una struttura gerarchica, o che forse venivano amministrate da presbiteri inviati da Alessandria. Come che sia, l'atto ora compiuto da Demetrio nominando per la prima volta alcuni vescovi destinati a operare fuori di Alessandria rivestì importanza decisiva ai fini della sviluppo della chiesa cristiana in Egitto, perché d'ora in poi tutti i vescovi egiziani continueranno a essere nominati dal vescovo di Alessandria, una prassi unica in tutto il mondo cristiano, destinata, con la rapida diffusione della religione cristiana in tutta la regione, ad addirittura ingigantire il potere del vescovo alessandrino, fino a farlo diventare, *progrediente tempore*, quello che sarebbe stato definito il Faraone cristiano.

L'occidente. Roma

Come abbiamo già accennato, con l'eccezione di Roma le notizie sulla diffusione del cristianesimo in occidente nel II secolo sono molto scarse e tarde. La più antica ci porta in Gallia, a Lione e Vienne, dove, tra il 177 e il 178, i cristiani là risiedenti, in gran parte di origine asiatica, furono oggetto di una violenta persecuzione, innescata da un'esplosione di odio popolare e favorita dalle autorità, in conseguenza, forse, della più decisa avversione per i cristiani manifestata da Marco Aurelio rispetto ai suoi immediati predecessori. Una lettera, redatta in greco, inviata dalle due comunità a quelle asiatiche e riportata da Eusebio (5, 1), ci informa minutamente sulla crudeltà con cui le autorità infierirono contro i cristiani e sul coraggio di cui molti di loro dettero prova, soprattutto una schiava, di nome Blandina, la cui straordinaria forza di fronte al crudele supplizio fu di stimolo e conforto agli altri cristiani imprigionati, tra i quali c'era anche il vecchio vescovo Potino, predecessore di Ireneo. Se in quegli anni la presenza cristiana in due città interne della Gallia era già tale da provocare così violente reazioni da parte pagana, è evidente che la nuova fede era ben impiantata anche altrove nella regione, a maggior ragione negli scali commerciali, *in primis* Marsiglia; ma la mancanza di documentazione attendibile ci lascia all'oscuro circa le vicende di queste prime piccole comunità, così come di quelle della Spagna. Cro-

nologicamente vicino alla lettera sui martiri della Gallia è un altro documento martiriale, redatto in lingua latina, il più antico che attesti la presenza cristiana in Africa, il quale ci porta a Cartagine, dove nel 180 furono processati e condannati a morte alcuni cristiani provenienti dal piccolo centro di Scilli, gli *Acta martyrum Scillitanorum*. Se il contenuto è affine a quello della lettera gallica, la forma è diversa: non il racconto di un'intera, non breve vicenda, descritta nel suo svolgersi e articolarsi in tanti episodi distinti, ma il semplice resoconto dell'interrogatorio svoltosi tra il proconsole Saturnino e i cristiani arrestati, probabilmente ripreso dalla copia ufficiale del verbale giudiziario, e corredato da una breve notizia della morte: una tipologia martirologica già attestata qualche anno prima per Giustino a Roma (cfr. p. 108) e destinata a grande avvenire. Da questo testo apprendiamo che i cristiani sottoposti a giudizio recavano con sé una *capsa* con i rotoli contenenti le lettere di Paolo. Quasi certamente erano in traduzione latina; in effetti, come primo documento letterario della cristianità di lingua latina vanno annoverate varie traduzioni dal greco che furono fatte nel corso del II secolo: in primo luogo i vangeli canonici, le lettere di Paolo e forse qualche altro libro del NT e parti dell'AT. Quanto di queste più antiche traduzioni dei libri sacri, molto fedeli al testo greco dei LXX e redatte in un latino piuttosto rustico e grossolano, è giunto a noi non è di facile decifrazione quanto soprattutto ai luoghi di origine e agli eventuali rapporti tra traduzioni diverse degli stessi testi: i nomi antichi di alcune traduzioni (*Afra*, *Itala*) sembrano orientare geograficamente, ma in realtà, nonostante il molto studio, questa materia risulta ancora poco chiara. Per tornare all'Africa cristiana, la presenza nel 180 di cristiani in un piccolo centro come Scilli è indizio di una penetrazione già capillare e perciò iniziata vari decenni prima, a opera di missionari che fino a qualche tempo fa si ritenevano provenienti da Roma, mentre ora si propende a farli arrivare a Cartagine direttamente dall'oriente. Sicuramente, alla metà del II secolo c'era qui una comunità cristiana, che alcuni decenni dopo è in grado di produrre letteratura in lingua latina, come già attestano tangenzialmente gli *acta* dei martiri scillitani. In effetti, se la lingua latina in Africa era riuscita a imporsi nelle città – ma nel contado si continuava a parlare il punico –, il greco era conosciuto soltanto da pochi, di alta estrazione sociale e culturale: casi come quelli di Apuleio, Perpetua e Tertulliano furono eccezioni. Perciò qui la nuova fede, innovando rispetto al resto dell'occidente, si dette subito come lingua non solo abituale ma anche ufficiale quella latina, sì che in latino si espressero i primi scrittori cristiani

d'Africa, Minucio Felice e Tertulliano. Non ci interessa in questa sede l'annosa e non risolta questione della priorità tra i due, e preferiamo rinviare il doveroso cenno al secondo alla trattazione relativa al III secolo, nei cui anni iniziali egli svolse la maggior parte della sua attività.

Degli inizi di Roma cristiana abbiamo già parlato. Per riprendere l'argomento, rileviamo come per i decenni intercorrenti tra la persecuzione di Nerone e quella, presunta, del Domiziano degli ultimi anni non abbiamo documentazione che ci ragguagli sulle conseguenze della persecuzione neroniana; quanto a quella di Domiziano, ammesso che si possa parlare di persecuzione, abbiamo già accennato al suo carattere forse più politico che religioso (cfr. p. 59). Domiziano fu ucciso nel 96; più o meno tra la fine del I e gl'inizi del II secolo fu redatta a Roma, in lingua greca, la *1 Clementis*, cioè la lettera, conosciuta come di Clemente, il terzo nell'elenco dei vescovi di Roma, inviata dai presbiteri della locale comunità cristiana alla comunità di Corinto, della quale ci siamo già occupati (cfr. p. 88) per le notizie che di là ricaviamo riguardo alla crisi che aveva sconvolto la vita di quella comunità. Riprendiamo a trattarne anche ora, dato che questa lettera incidentalmente fornisce importanti notizie riguardanti la struttura e la vita della comunità cristiana di Roma. Quanto ai contrasti tra tendenza più rigidamente giudaizzante e tendenza d'ispirazione paolina, ipotizzabili anche nella comunità romana di alcuni decenni prima a causa della presenza contemporanea di Pietro e Paolo, essi appaiono superati e composti armonicamente nella lettera di Clemente, in cui gli apostoli sono esaltati tutti e due insieme come le colonne della comunità. Clemente si rifà più volte all'autorità di Paolo, ne conosce alcune lettere, ne riecheggia la dottrina della giustificazione per fede, ma in complesso il suo paolinismo appare superficiale, mentre la miriade di citazioni e riecheggiamenti veterotestamentari attesta, in contrasto soprattutto con l'atteggiamento di Ignazio ad Antiochia (cfr. p. 68), la forte aderenza alla tradizione giudaica. E mentre Paolo aveva proposto una dottrina cristologica che esaltava la dimensione soprannaturale di Cristo fino ad avvicinarlo alla divinità, Clemente è molto più aderente alla tradizione giudeocristiana, che in Cristo riconosceva e venerava soprattutto il Messia redentore. Parallelamente, la struttura gerarchica della comunità fa capo al collegio dei presbiteri, per altro in questo tempo ancora generalizzata dovunque nella chiesa. Conferma di questa tendenza ci viene dal *Pastore*, opera redatta in greco da Erma, fratello del vescovo Pio, intorno al 140-150. Anche se l'interesse precipuo

dell'autore non è teologico, in più punti egli ha occasione di parlare di Cristo, e lo fa rilevandone più di Clemente la dimensione soprannaturale (Figlio di Dio), ma senza farlo partecipe della divinità del Padre, come invece voleva la cristologia alta, e ignorandone l'appellativo giovanneo di Logos, caposaldo di quella impostazione cristologica. L'interesse prevalente di Erma è di natura ecclesiale. Sotto forma di una noiosa serie di visioni da lui avute e presentate con complicate allegorie, egli propone ai cristiani di Roma un messaggio di contenuto penitenziale: molti membri della comunità sono incorsi pubblicamente in gravi peccati che ne hanno provocato l'espulsione dalla chiesa; a tutti costoro viene ora offerta la possibilità di pentirsi ed essere purificati da queste colpe grazie a un eccezionale perdono postbattesimale, e di essere perciò riammessi nella comunità. Questo discorso ci permette di cogliere qualcosa dello spirito che animava la vita di una comunità cristiana ormai di una certa consistenza numerica, che viveva sinceramente la sua fede ma non più nella fervida attesa dell'imminente instaurazione in terra del regno glorioso di Cristo, come era stato per le generazioni precedenti, e appariva perciò, almeno in alcuni membri, propensa ad attenuare gradualmente l'originario distacco dal mondo attuale cercandovi una propria collocazione. La cura pastorale della comunità continua a essere affidata al collegio dei presbiteri, mentre alla stessa data in oriente è già diffuso l'ordinamento episcopale monarchico. La comunità romana appare sotto questo aspetto in ritardo: in effetti i vescovi che la tradizione ricorda come successori di Pietro fino a verso la fine del II secolo (Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, Alessandro, Sisto, Telesforo, Igino, Pio, Aniceto, Sotero ed Eleutero) vanno considerati non più che *primi inter pares* nel collegio dei presbiteri, designati come vescovi soprattutto al fine della compilazione, in senso antignostico, delle liste episcopali (cfr. p. 53). In effetti, ancora verso la fine del II secolo Ireneo definisce i vescovi romani col nome di presbiteri.

Questa organizzazione gerarchica, alla pari del tono profetico del messaggio di Erma, è da considerare, senza dubbio, retaggio delle radici giudaizzanti della comunità cristiana di Roma, ma va anche correlata alla specifica struttura etnica e sociale di quella comunità. In effetti Roma, in quanto centro politico, economico e culturale del mondo antico, era soggetta a immigrazione di particolare consistenza dalle diverse parti dell'impero, col risultato che in essa risiedevano stabilmente comunità di immigrati dall'Africa e dalle regioni orientali, che nella nuova sede cercavano di rimanere unite e conservare anche, per quanto possibile, qualcosa

delle proprie tradizioni. Trasferendo queste caratteristiche all'interno della comunità cristiana, ipotizziamo la coesistenza di una pluralità di gruppi di fedeli non omogenei per etnia e tradizioni, che tendevano a preservare anche nella nuova patria la loro individualità. Tale specificità era determinata da tradizioni di diverso genere: accanto a differenze nella liturgia bisogna tener conto anche di divergenze d'ordine dottrinale. Quanto alle prime, abbiamo già avuto modo di rilevare la più vistosa, quella relativa alla data della Pasqua, che oppose gli asiatici residenti a Roma, d'osservanza quartodecimana, al resto della comunità (cfr. pp. 77-8). Quanto poi alla dottrina, le divergenze venivano accentuate dalla presenza di dottori orientali variamente orientati, che si trasferivano nell'Urbe per procurare maggiore pubblicità e diffusione alle loro innovazioni dottrinali. Abbiamo già ricordato Marcione (cfr. p. 49); dopo di lui furono attivi a Roma, intorno agli anni cinquanta-sessanta, Valentino, che forse fu lì lì per essere nominato vescovo, e il suo discepolo Tolomeo, sistematore della dottrina del maestro e autore della lettera a Flora, un testo di propaganda scritto molto bene, che presenta la dottrina valentiniana come intermedia tra gli estremi, non accettabili, della dottrina cattolica da una parte e di un dualismo radicale di tipo gnostico sethiano e marcionita dall'altra. Più o meno in questi anni insegnarono a Roma una tal Marcellina, discepola dello gnostico Carpocrate, che, a dir di Ireneo, sedusse molti (*Haer.* 1, 26, 6), e l'apologista Giustino, di cui ci siamo già occupati (cfr. p. 78). Questi, accusato di essere cristiano, fu processato e condannato a morte dal prefetto Rustico (165 circa). I particolari dell'interrogatorio sono riportati in *Acta* in lingua greca tipologicamente affini a quelli dei martiri scillitani (cfr. p. 105). Nella sua *Apologia* egli ci informa del martirio di un maestro cristiano, di nome Tolomeo, che taluni studiosi tendono a identificare coll'omonimo discepolo di Valentino.

In effetti, pur se buona parte della storiografia anche recente separa nettamente Giustino da Tolomeo, in quanto uno ortodosso e l'altro eretico, ci chiediamo se, nel pluralismo dottrinale che contrassegnava la Roma cristiana di quel tempo, questa distinzione fosse allora avvertita con altrettanta nettezza. Si rammenti quanto abbiamo già rilevato circa la difficoltà di mettere in chiaro l'eterodossia degli gnostici: non consta infatti che Valentino, il quale insegnò a Roma per lungo tempo, vi sia stato mai condannato. In questo ordine d'idee diventa incerto anche quale successo abbia riscosso l'insegnamento di Giustino, che conosciamo come rappresentante insigne della dottrina del Logos, cioè di un'impostazione dottrinale che presentava pericolose affinità con la

dottrina gnostica di Valentino. La connessione tra il silenzio di Erma su Cristo Logos da una parte e gli esiti del successivo dibattito cristologico dall'altra (cfr. pp. 145-6) ci convince che a Roma la dottrina del Logos non riuscì mai a trovare spazi veramente significativi. In effetti il siriano Taziano, discepolo e amico di Giustino, che, prima di rientrare in patria, ne continuò l'insegnamento a Roma per qualche tempo dopo la morte, si caratterizzava, oltre che per la dottrina del Logos, anche per tendenze encratite, e addirittura gnostiche a dir di Ireneo, per cui a Roma la sua attività non poteva non ingenerare sospetti, anche se il suo distacco dalla chiesa sembra sia avvenuto soltanto dopo il ritorno in patria. Queste tendenze centrifughe non appaiono nelle due opere superstiti di Taziano, il *Diatessaron*, che fondeva in uno solo il racconto dei quattro vangeli canonici, e un *Contro i greci*, scritto apologetico ma ben lontano dallo spirito irenico che aveva ispirato quello di Giustino, e nel quale la difesa della religione cristiana si accompagna con un violento ripudio di tutta la cultura greca, dalla retorica alla filosofia, contrapponendo alla tradizionale paideia greca quella nuova, ispirata dal messaggio cristiano. Insegnò a Roma anche Rodone, discepolo di Taziano, ma di lui ben poco sappiamo al di là di un'attività letteraria antimarcionita. Per concludere con questo argomento, la comunità cristiana di Roma ci appare caratterizzata, lungo il corso del II secolo, da tendenze centrifughe e, per conseguenza, da una struttura interna il cui quoziente di coesione non può non essere stato piuttosto debole. In tale struttura il collegio dei presbiteri rappresentava, almeno in certa misura, la proiezione, a livello gerarchico, della pluralità di gruppi etnici e conventicole di varia qualificazione (chiese domestiche, secondo una terminologia recente) che caratterizzava la chiesa romana a livello comunitario. In tale situazione il vescovo, cioè il più rappresentativo tra i presbiteri, non poteva fare di meglio che preoccuparsi di mantenere un minimo di coesione che assicurasse almeno l'unità spirituale della chiesa, a costo di tollerare divergenze anche notevoli in ambito dottrinale e cultuale. L'iniziativa del vescovo di Roma di inviare, in occasione della Pasqua, l'eucarestia agli asiatici, che – come sappiamo – celebravano la festività in altra data, voleva rappresentare un gesto che rilevasse la comunità di fede pur nella grave divergenza di carattere liturgico, e perciò servisse a rinsaldare la precaria unità di quella chiesa.

Nel 190 fu eletto vescovo di Roma, per succedere a Eleutero, Vittore, di origine africana, per quanto ne sappiamo il primo vescovo di prove-

nienza non orientale, a significare la crescente importanza che l'elemento di lingua latina stava assumendo nella vita della comunità. In effetti a questo periodo si fa rimontare il cosiddetto *Frammento Muratoriano*, documento che definisce il canone degli scritti neotestamentari in uso nella chiesa romana e che rappresenta per noi il più antico testo cristiano redatto a Roma in latino. Ma l'innovazione più importante che si registra con l'episcopato di Vittore concerne la struttura della comunità, nel senso che egli va considerato come il primo vescovo monarchico della chiesa di Roma. Non abbiamo notizia che questa innovazione sia stata imposta autoritativamente da un giorno all'altro, e dobbiamo piuttosto ipotizzare un progressivo accentuarsi dell'importanza del vescovo, nell'ambito del collegio dei presbiteri, negli anni immediatamente precedenti, culminanti appunto nel carattere ormai pienamente monarchico dell'episcopato di Vittore, sull'esempio di quanto già da vari, a volte molti, decenni si era verificato nelle chiese d'oriente. Il nuovo ruolo assunto dal vescovo di Roma si ripercosse profondamente nella struttura dell'intera comunità, perché alla politica dei suoi predecessori, che avevano tollerato le tendenze centrifughe all'interno della chiesa a beneficio di un'unità che minacciava di essere poco più che nominale, Vittore contrappose un'energica spinta all'accentramento, anche a costo di perdere frange marginali di dissidenti. In tal senso, come abbiamo già accennato, la questione relativa all'osservanza pasquale fu ripresa con spirito ben diverso rispetto alla tolleranza che era stata di Aniceto (cfr. p. 78): nonostante le proteste dei vescovi d'Asia e i buoni uffici di Ireneo, gli asiatici di Roma che non vollero uniformarsi all'osservanza pasquale romana furono espulsi dalla comunità e formarono un piccolo gruppo scismatico, capeggiato da un certo Blasto. La medesima politica di rigore fu perseguita in ambito dottrinale: furono condannati i montanisti, ormai considerati come veri e propri eretici, e, nella persona di Teodoto di Bizanzio (cfr. p. 84), i monarchiani di tendenza adozionista. Questa condanna rivestiva particolare significato perché, come abbiamo sopra rilevato, la cristologia prevalente a Roma (Clemente, Erma) riluttava a proclamare la piena divinità di Cristo, e in questo senso sappiamo che i discepoli di Teodoto sostenevano che la loro dottrina fosse stata tradizionale a Roma fin dall'età apostolica. Per altro, la riduzione di Cristo a mero uomo, sia pur divinamente ispirato e dotato di eccezionali carismi, risultava eccessiva anche all'ambiente romano. La condanna inflitta da Vittore relegò anche il gruppo degli adozionisti, quantitativamente poco rilevante, al di fuori della comunità ortodos-

sa. Ma proprio al tempo di questo papa, proveniente dall'oriente si diffuse largamente nella chiesa romana l'altra forma di monarchianismo, quella modalista (cfr. pp. 84-5), e la lunga polemica che ne seguì avrebbe determinato esiti di fondamentale significato. Ma di questo diremo appresso.

Durante tutto il II secolo, all'attività interna della comunità romana, piuttosto agitata, fece riscontro un periodo di sostanziale tranquillità quanto al rapporto con l'amministrazione imperiale e, più in generale, col mondo pagano, e dobbiamo immaginare una buona diffusione della religione cristiana anche nell'Urbe. Nonostante le prese di posizione di Marco Aurelio, Celso e altri intellettuali (cfr. pp. 61-2), segno evidente di quella diffusione, mancarono a Roma quegli episodi di persecuzione di vaste proporzioni che abbiamo annotato altrove (Gallia, Asia): in effetti abbiamo già rilevato che la legislazione di Traiano e Adriano, in sostanza, metteva un valido freno alle indiscriminate accuse portate contro i cristiani, e le misure più restrittive di Marco Aurelio non sembra che abbiano avuto a Roma riscontri significativi. D'altra parte, quella legislazione sanzionava lo *status* illegale della religione cristiana, donde derivava la possibilità di sporadici atti d'accusa non anonimi che imponevano alle autorità di agire a danno degli accusati. La tradizione indica come martire Telesforo, che fu papa al tempo di Traiano (Adriano?), ma nulla conosciamo di fededegno su questo personaggio. Abbiamo già accennato ai martìri di Giustino e di Tolomeo, ambedue specificamente accusati, forse Giustino a opera del filosofo cinico Crescente. Un episodio di questo genere, ben documentato da specifici *Acta*, si ebbe anche nel 183-185, significativo sia per l'alto grado del cristiano accusato, il senatore Apollonio, che fu processato e condannato dal prefetto del pretorio Tigidio Perenne, sia perché questa condanna si ebbe mentre era imperatore Commodo, di cui abbiamo già rilevato l'atteggiamento non ostile ai cristiani. Quello dell'imperatore in effetti era soltanto un atteggiamento personale, che non si sostanziò in alcun provvedimento restrittivo della legislazione anticristiana vigente. Dato perciò che questa restava in vigore, la sua anche se sporadica applicazione prescindeva da quelli che potevano essere i sentimenti privati dell'imperatore. Di fatto la condizione dei cristiani continuava a rimanere precaria, in quanto era riconosciuta come illegale, ma solo occasionalmente era oggetto di specifici provvedimenti punitivi. Dato il progressivo amplificarsi della chiesa cristiana e il suo conseguente crescere d'importanza, non soltanto quanto all'entità numerica degli adepti, ma an-

che in forza dell'alta condizione di non pochi dei suoi membri, era evidente che l'atteggiamento incerto, per non dire contraddittorio, dell'amministrazione imperiale non poteva continuare indefinitamente. In effetti, nel corso del III secolo si sarebbero registrate in questo ambito fondamentali novità.

3
La vita cristiana nel III secolo

La chiesa e l'impero

Già durante l'impero di Marco Aurelio la *felicitas* del tempo degli Antonini aveva cominciato a incrinarsi a seguito di uno stato di crisi provocato dalle guerre contro gl'invasori germanici e dalla grave pestilenza che infierì per vari anni in molte regioni dell'impero. La crisi si aggravò dopo l'uccisione di Commodo, a causa dei guasti provocati dalle guerre interne ed esterne e dai costi imposti dalle esigenze di venire incontro alle sempre crescenti richieste dei militari, ormai arbitri del potere, con conseguente aumento di tasse, alterazione della moneta, svalutazione in continuo inarrestabile aumento, misure coercitive di vario genere, fino al lavoro coatto. Fu una crisi politica, sociale ed economica, che verso la metà del III secolo condusse l'impero fin quasi al collasso, e che fu risolta, nella seconda metà del secolo, a opera prima di Aureliano e poi di Diocleziano, mediante una serie di guerre vittoriose e una ristrutturazione completa della compagine statale. In questa che è stata definita "l'età dell'angoscia", durante la quale intere classi sociali, quelle medie, venivano progressivamente scomparendo e si instauravano nuovi rapporti sociali ed economici, anche certezze considerate fino allora infrangibili, come il mito di *Roma Aeterna*, vacillavano e addirittura venivano meno, e tutto ciò spingeva molti, soprattutto ma non esclusivamente appartenenti alle classi più disagiate, a cercare nuovi centri di aggregazione. In tale contingenza la chiesa, la cui intensa vita comunitaria assicurava conforto e sostegno, anche economico, a chi ne avesse necessità, aumentava la sua forza di attrazione e faceva sempre più numerosi proseliti, anche nelle classi socialmente più elevate, di quelli che venivano qualificati e anche legalmente riconosciuti come *honestiores* rispetto alla sempre più vasta massa degli *humiliores*. Questa espansione si accompagnava con una sempre maggiore tendenza dei cristiani a integrarsi nel mondo pagano circostante: il fatto stesso di aumentare di numero non

rendeva loro possibile continuare il modo di vita appartato che avevano praticato in tempi passati, e d'altra parte li invitava all'integrazione anche il venir meno della tensione escatologica che aveva contrassegnato i primi tempi della chiesa. Le recrudescenze di tipo millenarista degli ultimi decenni del II secolo si erano, se non sopite, certamente attenuate, e il progressivo espandersi dello spiritualismo alessandrino di stampo platonico (cfr. p. 138) tendeva a valorizzare l'attuale presenza di Cristo nel cuore di ogni cristiano, senza darsi troppo pensiero di una parusia finale ormai relegata in un indefinito futuro. Come al solito, non siamo in grado di quantificare numericamente il dilatarsi delle comunità cristiane, ma è fuor di dubbio che già alla metà del III secolo in regioni come l'Egitto, la Siria, l'Africa i cristiani fossero diventati molto numerosi, fino a costituire una presenza considerevole e ben percepibile nel tessuto urbano, e in certe zone anche extraurbano. Dobbiamo a tal proposito tenere anche in conto che in questo tempo di crisi comincia a operare a beneficio della chiesa cristiana il sentimento di oppressione e di rivolta che anima le plebi soprattutto contadine, oppresse da una fiscalità sempre più pesante e ingiusta nel suo arbitrio, le quali nell'appartenenza a una comunità religiosa in teoria illegale cercavano una rivalsa contro l'odiata autorità dello stato. La diffusione di una religione cittadina quale la cristiana nelle campagne d'Egitto e d'Africa va, almeno in parte, attribuita al potenziarsi di questi sentimenti di contestazione antistatale, che a lungo andare finiranno per assumere, in Egitto e in Siria, dimensione addirittura etnica, coagulando intorno alla religione cristiana i sentimenti di rivalsa delle nazionalità da secoli oppresse dall'ellenismo egemone. Per tornare a noi, da quanto sappiamo, all'inizio del III secolo la chiesa cristiana a Roma e altrove, nonostante professi una *religio illicita*, possiede beni immobili in proprio, e più o meno a questo periodo risale la chiesa (cioè l'edificio di culto) scoperta a Dura Europos, all'estremo limite orientale dell'impero, la più antica che conosciamo. Come abbiamo visto (cfr. pp. 61-2), già al tempo di Marco Aurelio la presenza dei cristiani nell'ambito dell'impero aveva cominciato a costituire un problema serio: alla metà del III secolo è ormai diventato uno dei problemi più importanti, e col passare del tempo questa importanza sarebbe ulteriormente aumentata, perché le più svariate politiche messe in atto dalle autorità a loro riguardo non potevano infrenarne la crescita, senza per altro riuscire a ottenerne un'effettiva e generalizzata collaborazione. La notizia della *Historia Augusta* secondo cui Settimio Severo avrebbe proibito il proselitismo di giudei e cristiani è di difficile valu-

tazione sia in sé sia perché i dati della *Historia Augusta* sono spesso di dubbia attendibilità. C'è perciò chi nega del tutto l'esistenza di questa prescrizione restrittiva. La difficoltà deriva anche dal fatto che, come sappiamo, la normativa tuttora in atto nei riguardi dei cristiani, quella di Traiano e Adriano, era tale da lasciare larga discrezionalità ai governatori delle province, sì che molto dipendeva dall'atteggiamento personale dei vari magistrati, oltre che dagli umori delle folle, che a quei magistrati a volte forzavano la mano. In questo senso l'attività anticristiana che si registra in più parti dell'impero all'inizio del III secolo potrebbe essere stata favorita, se non provocata, dalla particolare atmosfera determinata dai festeggiamenti indetti per celebrare il decimo anno dell'impero di Settimio Severo (203), nel senso che la forte dimensione sacrale della celebrazione potrebbe aver alimentato violenze popolari ai danni dei cristiani, di cui era ben conosciuto il rifiuto di riconoscere quella sacralità.

Il regno di Caracalla, figlio e successore di Settimio Severo, può essere addotto a esempio della diversità di esiti cui portavano l'ambiguità e l'incertezza della politica ufficiale riguardo ai cristiani. L'imperatore, pressato da problemi di natura economica e militare, si disinteressò di loro, col risultato che, mentre Scapula perseguitava duramente, a dir di Tertulliano, i cristiani d'Africa, il governatore dell'Arabia mandava a chiamare il già famoso Origene da Alessandria, per ascoltarne la parola, e indirizzava ufficialmente questo invito al vescovo di Alessandria, da cui allora Origene dipendeva. Sono comunque di questo tempo le prime iscrizioni apertamente cristiane, tra cui basterà qui ricordare quella romana di M. Aurelio Prossene, liberto imperiale e alto funzionario di Caracalla. Questo imperatore aveva cominciato a propugnare, al fine di rinsaldare la già scossa compagine statale, una forma di sincretismo religioso, tendente a unificare il tradizionale politeismo romano nel culto di un dio supremo, che il successore di Caracalla, il giovane e immaturo Eliogabalo, già sacerdote del dio solare di Emesa (Siria), identificò appunto nel suo dio. La notizia della *Historia Augusta* secondo cui egli, per favorire questa politica, avrebbe fatto trasferire nel tempio del suo dio, sul Palatino, oltre oggetti di culto tradizionali a Roma, anche segni delle religioni giudaica e cristiana, non è di acclarata attendibilità; ma è certo che il successore, Alessandro Severo, manifestò non solo tolleranza, ma anche un certo favore per i cristiani, sempre al fine di attirare anche la loro religione nell'ambito del sincretismo da lui propugnato. Sappiamo che sua madre, Giulia Mamea, chiamò presso di sé ad Antiochia per qualche tempo Origene, mentre un dotto cristiano, Giulio Africano, fu

incaricato di organizzare a Roma la biblioteca del Pantheon. L'imperatore aveva nel suo larario privato, accanto a immagini di uomini famosi per la loro pietà religiosa, come Apollonio di Tiana, Abramo e Orfeo, anche l'effige di Cristo. La politica intrapresa da Alessandro Severo all'indirizzo dei cristiani va debitamente rilevata: il suo non fu solo un atteggiamento di tolleranza o anche di favore personale, ma va considerato come il primo tentativo, da parte del potere politico, di attirare la chiesa cristiana, con tutta la sua organizzazione capillare e ormai ramificata in quasi ogni regione dell'impero, nell'orbita della politica imperiale, al fine di avvalersi anche della sua collaborazione in una congiuntura politica e sociale quanto mai precaria.

La morte violenta di Alessandro Severo, nel 235, a opera dell'usurpatore Massimino il Trace interruppe bruscamente questa politica di apertura religiosa, prima che – per quanto ne sappiamo – avesse potuto produrre qualche risultato concreto: va d'altra parte rilevato che Alessandro Severo non abrogò né modificò la tradizionale legislazione vigente a danno dei cristiani, evidentemente perché temeva di provocare reazioni sfavorevoli da parte dei pagani più tradizionalisti; ma certo questa carenza spinge a non enfatizzare eccessivamente il significato filocristiano della sua politica religiosa. Come che sia, Massimino si comportò ben diversamente, perché prese addirittura provvedimenti anticristiani, soprattutto a danno dei capi della chiesa. Eusebio (6, 28) li spiega come reazione al comportamento di Alessandro Severo, la cui casa era piena di cristiani, sì che ci si è chiesto se in realtà non si sia trattato di provvedimenti di natura più politica che religiosa, miranti cioè a eliminare quanti si erano più compromessi a favore del defunto imperatore. Sappiamo per altro di attività anticristiana svolta nel 235 in Cappadocia dal governatore Licinio Sereniano. Comunque, quella di Massimino fu breve meteora, di soli tre anni, e negli agitati anni successivi e soprattutto in quelli di governo di Filippo l'Arabo (244-9) i cristiani furono lasciati tranquilli. Soprattutto l'amministrazione di Filippo fu da loro avvertita come favorevole, tanto che si diffuse largamente la voce ch'egli stesso fosse cristiano, mentre da fonte pagana gli si rimproverava freddezza nei confronti della religione tradizionale. È per noi impossibile accertare il reale significato di questa fama, dato che, anche se effettivamente Filippo fosse stato di sentimenti cristiani, non li poteva manifestare apertamente, in quanto era a capo di un'amministrazione statale interamente pagana, nella quale la componente religiosa era di primaria importanza. Quel che è certo è che egli era considerato favorevole ai cristiani, tant'è vero che, quando un pronun-

ciamento militare nominò imperatore Decio in contrapposizione a Filippo, sappiamo che la notizia fu subito accolta come segno di ostilità contro i cristiani, che ad Alessandria furono oggetto della violenza popolare già prima che, ucciso Filippo in battaglia (249), Decio s'impadronisse del potere e desse il via ufficiale alla politica anticristiana.

Siamo all'inizio del decennio più cruciale del III secolo, quello che vide barcollare paurosamente l'immensa mole dell'impero sotto i colpi della crisi economica e sociale, delle lotte civili e delle invasioni dei germani in occidente e dei persiani in oriente. Decio era un ufficiale originario dell'Illiria, la regione che forniva allora il nerbo dell'esercito, ancora poco toccata dalla penetrazione del cristianesimo, ancora portata ad alimentare sentimenti di tradizionale attaccamento alla gloria di Roma eterna e di altrettanto tradizionale disprezzo per l'oriente imbelle ed effeminato, da cui erano provenuti gl'imperatori che venivano accusati di aver provocato gli attuali mali dell'impero, Eliogabalo, Alessandro Severo, Filippo l'Arabo. Anche la religione cristiana proveniva dall'oriente e proprio quegl'imperatori le erano stati in varia misura favorevoli: perciò, data l'importanza che la chiesa aveva assunto nell'ambito dell'impero, era naturale che subisse le conseguenze del rivolgimento che aveva segnato la successione da Filippo a Decio. Questi non perse tempo. Già alla fine del 249 furono imprigionati a Roma alcuni cristiani e nel gennaio del 250 fu messo a morte papa Fabiano; nei primi mesi dell'anno fu emanato l'editto contro i cristiani, il primo vero e proprio provvedimento anticristiano successivo al rescritto di Traiano. Il testo dell'editto non ci è pervenuto, ma il suo contenuto si può ricostruire agevolmente dai *libelli* di cui diremo or ora: in un giorno stabilito, i cittadini dell'impero dovevano presentarsi di fronte a una commissione di cinque membri, dove, a prova della loro venerazione degli dei tradizionali, offrivano un sacrificio, ricevendo in cambio un attestato di ciò che avevano fatto (*libellus*, oggi diremmo un certificato). L'Egitto ci ha restituito in papiro parecchi di questi *libelli*. Come si vede, nessuna menzione era fatta dei cristiani, sì che taluno ha voluto dedurre da questo silenzio che la disposizione non volesse avere una precisa intenzionalità anticristiana: ma, dato che i giudei erano esentati dal sacrificio e tutti gli altri sudditi dell'impero non avevano remora a sacrificare, quelli che venivano di fatto colpiti erano soltanto i cristiani. In effetti la disposizione fu allora avvertita da tutti come indirizzata contro i cristiani, anche se formalmente nel testo non se ne faceva cenno. La documentazione di cui disponiamo (Cipriano, Eusebio) ci permette di conoscere lo svolgimento dei fatti

soprattutto a Cartagine, Roma e Alessandria, e i fatti furono, più o meno, ovunque gli stessi. Data la procedura adottata, per forza di cose tutto si doveva svolgere in breve tempo, perché a ogni cristiano, una volta convocato, se non poteva o voleva sottrarsi alla prova con la fuga, non restava che o sacrificare o rifiutare, nel qual caso veniva arrestato e, di fronte a un ulteriore rifiuto, era passibile anche di condanna a morte. Quando Decio morì in battaglia, sconfitto dai goti nel 251, la persecuzione era già quasi dovunque finita. In effetti essa si tradusse inizialmente in un grande successo per l'autorità politica, che potette ritenere di aver vinto la partita. Infatti sia a Roma come a Cartagine, Alessandria e altrove ben pochi cristiani ebbero la forza di rifiutarsi di sacrificare, qualcuno riuscì ad eclissarsi, qualche altro pagando e corrompendo riuscì a ottenere il *libellus* che attestava l'avvenuto sacrificio senza averlo effettuato: ma la gran massa dei cristiani, e ormai in molte città si può parlare di massa, si piegò a sacrificare, immolando vittime o comunque assaggiando carni or ora immolate. Per spiegare questa *débâcle*, si deve far conto della dilatazione delle file delle comunità cristiane ormai diffuse dovunque, e si sa che la quantità ineluttabilmente torna a discapito della qualità. Abbiamo già illustrato le motivazioni che spingevano molti ad aderire alla chiesa, tanto più che da circa un cinquantennio solo sporadicamente e occasionalmente si erano avuti episodi di persecuzione, sì che la prospettiva del martirio, cioè della confessione della fede col sangue, pur talvolta rammentata ai fedeli da qualche vescovo o presbitero zelante, come ad esempio da Origene, era ormai vista solo come una eventualità remota. Non si vuole affatto negare la sincerità di almeno gran parte delle molte conversioni dal paganesimo al cristianesimo che avevano avuto luogo nei decenni anteriori al 250, ma essere sinceramente cristiani non significava sempre esserlo fino a rischiare la vita e i beni (alla condanna si accompagnava la confisca del patrimonio del condannato, che riduceva in miseria anche i suoi congiunti); in effetti, come si constatò allora, sorpresi da un cataclisma del tutto inatteso, solo pochi furono disposti a tanto, mentre in ogni comunità la grande maggioranza dei fedeli preferì adeguarsi e abiurare.

Quindi, solo poco tempo dopo la pubblicazione dell'editto, gran parte dei cristiani aveva ottemperato; dei pochi che avevano confessato pubblicamente la loro fede qualcuno era stato messo a morte, mentre altri languivano in prigione in attesa di ulteriori prove: si preferiva attendere una tardiva resipiscenza piuttosto che fare martiri, di cui si temeva la contagiosa attrattiva. Le autorità potevano ben credere di aver rag-

giunto il loro scopo, ma avevano sottovalutato l'attaccamento dei cristiani alla loro religione: non erano disposti a fare gli eroi per confessarla, pur tuttavia la sentivano e vivevano con sincerità; perciò, una volta ottenuto il *libellus* e messisi con questo al sicuro, tutti coloro che avevano abiurato, i *lapsi*, come allora furono definiti, non persero tempo e, quando ancora la persecuzione era in corso, si affrettarono dal vescovo o dal presbitero o da chi comunque, investito di una qualche autorità, era ancora disponibile, insistendo per essere subito riammessi nella comunità dei fedeli da cui l'abiura li aveva *ipso facto* estromessi. La situazione che in questa contingenza si venne a creare dovunque era molto grave, per certi aspetti paradossale. La disciplina penitenziale aveva fatto qualche passo avanti dal tempo del *Pastore* di Erma (cfr. p. 107), e la chiesa ormai era solita rimettere peccati postbattesimali anche gravi in cui fossero incorsi i fedeli, ma a prezzo di adeguata penitenza: si trattava, per altro, di una prassi non ancora confortata a livello di teoria, con conseguenti divergenze da una regione all'altra, addirittura da un vescovo all'altro, a seconda delle personali inclinazioni e convinzioni. Era comunque convincimento generale che l'abiura fosse il più grave di tutti i possibili peccati, tanto grave che i rigoristi lo ritenevano irremissibile, lasciando chi vi fosse incorso alle prese da solo con l'eventuale misericordia divina, senza farlo fruire dell'intercessione della chiesa. Ma ora in questa gravissima colpa era incorsa addirittura la maggioranza dei fedeli, e la loro pressione per una rapida riammissione nella comunità era forte, a volte addirittura violenta. Cercava di fronteggiare questa pressione un clero decimato dagli arresti, dai cedimenti, dalle fughe: qualche vescovo, come a Cartagine Cipriano, si era nascosto in località vicina alla propria chiesa per poterla continuare a dirigere di là in qualche modo, ma erano casi sporadici, e il fatto stesso di essersi sottratto con la fuga alla prova veniva valutato negativamente dai rigoristi. Il vuoto lasciato da una gerarchia disastrata correva il rischio di essere colmato dai *confessores*, cioè da quei cristiani che avevano rifiutato di abiurare ed erano stati imprigionati in attesa di ulteriori prove: in quanto avevano confessato Cristo, anche se non ancora col sangue, costoro erano tenuti in grande considerazione dal resto della comunità, e proprio a loro ricorrevano molti dei *lapsi*, onde ottenerne una lettera che raccomandava, a volte imponeva, al clero regolare la riammissione del tale o tal'altro nella comunione della chiesa.

Una tale ingerenza minacciava di dissestare del tutto una struttura ecclesiale già profondamente scossa dalla persecuzione e dai suoi strasci-

chi. Di fronte a questo stato di cose, la linea di condotta assunta dal clero più responsabile fu che, prima di qualsiasi decisione, fosse necessario attendere la fine della persecuzione e la riorganizzazione della comunità: solo allora sarebbe stato possibile vagliare caso per caso le responsabilità dei *lapsi*, minori per i *libellatici*, cioè coloro che si erano procurati a pagamento il *libellus* evitando la prova, maggiori per i *thurificati* e i *sacrificati*, cioè coloro che avevano bruciato incenso di fronte all'immagine della divinità pagana o addirittura avevano compiuto il sacrificio, e fissare penitenze adeguate alla gravità della mancanza, al fine di poterla espiare e ottenere la riammissione nella comunità. Ma molti dei *lapsi* rifiutavano di attendere e insistevano, anche minacciando, per una sollecita riammissione. È facile immaginare lo stato di tensione e di conflittualità che travagliava comunità ancora oppresse per qualche tempo dalla persecuzione, tanto più che, come di solito accade in situazioni di questo genere, non mancava chi per interessi personali soffiava sul fuoco e alimentava il disordine. La documentazione in nostro possesso ci fa conoscere atteggiamenti diversi da parte del clero: ad Antiochia il vescovo Fabio, rigorista, negava *tout court* la possibilità di riammissione nella chiesa a tutti i *lapsi*; a Roma e Cartagine si era per una linea mediana; Dionigi, ad Alessandria, era di manica piuttosto larga. Ma al di là di queste impostazioni di massima, dobbiamo immaginare una quantità di casi particolari, di atteggiamenti diversi nell'ambito delle medesime comunità, con oscillazioni e cedimenti di varia natura: possiamo essere ragionevolmente sicuri che molti dei *lapsi* siano riusciti a farsi riammettere nella comunità dopo una penitenza poco più che simbolica, provocando la reazione dei rigoristi. Ci volle non poco tempo, a volte alcuni anni, prima che le varie comunità cristiane riuscissero a superare la crisi e a ristabilire la disciplina e l'ordine. La prevalenza, dovunque o quasi, di tendenze moderate, o addirittura lassiste, spinse al rifiuto non pochi rigoristi, che preferirono staccarsi dalla chiesa cattolica, dando vita a comunità separate. Parleremo tra breve più in dettaglio dell'origine romana dello scisma di Novaziano, ma il fatto che un episodio all'apparenza soltanto locale e in definitiva poco rilevante (una contrastata elezione episcopale) abbia potuto dare origine a una chiesa scismatica che ancora due secoli dopo era diffusa dalla Spagna a Costantinopoli sta a significare che in quell'episodio c'era stato molto di più che un contrasto di persone. In realtà si erano contrapposte due diverse concezioni della chiesa di Cristo: da una parte quella che la voleva come un'*élite* di perfetti, tutta racchiusa in se stessa e chiusa a ogni contatto col mondo dominato

dal peccato; dall'altra quella che, ben più aperta al mondo e alla debolezza dell'uomo, non voleva la morte del peccatore ma la sua conversione. Che prevalesse questa seconda impostazione era nell'ordine naturale delle cose; ma l'ideale di una comunità di puri, di una chiesa senza macchia e senza ruga attualmente operante e non soltanto vagheggiata in proiezione escatologica, era destinato a durare a lungo, per poi riversarsi, ma in diverse condizioni ambientali, nel monachesimo.

La *damnatio memoriae* che seguì alla morte di Decio (251) e alla presa di potere di Triboniano Gallo segnò anche ufficialmente la fine della politica anticristiana, come di ogni altra iniziativa, del defunto imperatore, e abbiamo indizi che il suo successore inizialmente, forse per reazione, ebbe a manifestare la sua benevolenza verso i cristiani; ma ben presto si ebbe il *revirement* ed egli adottò, nel 253, alcuni provvedimenti a loro danno il cui esatto significato non ci è chiaro. Infatti la decisione di esiliare a Civitavecchia il vescovo di Roma Cornelio potrebbe essere interpretata soltanto come una misura di polizia in conseguenza dei disordini che si ebbero nella comunità cristiana a causa del dissidio tra lui e Novaziano (cfr. p. 152). Ma la notizia di Cipriano secondo la quale Triboniano avrebbe ordinato con un editto l'effettuazione di sacrifici per fronteggiare la pestilenza dilagante, con conseguenti richieste di punire i cristiani, ci porta in un contesto conflittuale che già conosciamo: in occasione di calamità di vaste proporzioni era ricorrente l'accusa mossa ai cristiani di provocare l'ira degli dei tradizionali e la loro vendetta a danno di tutto l'impero, e la situazione in cui l'impero versava in quegli anni era deplorevole, e non soltanto per la pestilenza. Potrebbe essere spiegata in questo modo la decisione di Triboniano, che, pur di portata generale, veniva a colpire in modo specifico i cristiani. L'incertezza sulle reali intenzioni di Triboniano deriva dal fatto che già nel 253 egli fu sostituito sul trono da Valeriano, il cui iniziale atteggiamento, a dir di Dionigi di Alessandria, fu benevolo verso i cristiani come non lo era stato di nessuno dei precedenti imperatori. Ma dopo quattro anni, nel 257, anche la politica di Valeriano cambiò completamente e si ebbe nuovamente la persecuzione. I motivi del cambiamento non sono chiari: Dionigi lo fa risalire all'influenza esercitata sull'imperatore da Macriano, e poiché questi, in quanto *rationalis Aegypti*, ricopriva la massima carica pubblica di natura finanziaria, si è pensato che Valeriano, colpendo i cristiani, avesse avuto l'intenzione primaria di impadronirsi dei loro beni, pubblici e privati, per ovviare in qualche modo al cronico dissesto

delle finanze statali. Di contro, Eusebio (7, 17) fa risalire l'*animus* anticristiano dell'imperatore a un episodio specifico, che ebbe allora grande risonanza: l'intervento del senatore Asturio, cristiano, avrebbe avuto l'effetto di mandare a monte un importante sacrificio che si celebrava annualmente nel santuario di Pan presso le sorgenti del Giordano in Palestina, e il prodigio, per cui la vittima sacrificata scompariva misteriosamente nell'acqua, non si sarebbe più ripetuto. L'autenticità del fatto, comunque lo si voglia spiegare, è indubbia ed esso fomentò vastamente l'odio e le ire dei nemici dei cristiani, cui sembra che non siano stati estranei neppure alcuni giudei. Come che sia, nel 257 Valeriano pubblicò un primo editto e un secondo, in forma di senatoconsulto, l'anno successivo. Le modalità della nuova persecuzione generale furono molto diverse rispetto a quelle che avevano caratterizzato la precedente iniziativa anticristiana di Decio: avendone constatato il sostanziale fallimento, Valeriano si disinteressò di quelle che potevano essere le private convinzioni dei singoli cristiani, soprattutto di quelli di basso rango, e decise di operare in modo da scompaginare la struttura della chiesa colpendola nel clero e nei fedeli di più alta condizione sociale ed economica, perciò politicamente rilevanti e influenti, e confiscandone i beni. Il primo editto ordinava la chiusura delle chiese, la confisca dei cimiteri comunitari, l'invio in esilio di vescovi, presbiteri e diaconi, la proibizione di celebrare il culto pubblico; il secondo editto comminava senz'altro la pena di morte a tutti i chierici, precedentemente esiliati, che persistessero nella loro fede cristiana, e con loro anche ai senatori e cavalieri cristiani, con conseguente confisca dei beni; le matrone sarebbero state relegate.

Giustamente è stato rilevato il significato decisivo dei decreti di Valeriano per quanto attiene alla politica dell'impero nei confronti della chiesa. Infatti l'editto di Decio, pur nella sostanza mirato contro i cristiani, formalmente si presentava come un provvedimento di portata generale, esteso a tutti i sudditi dell'impero, sì che la precedente legislazione anticristiana, in definitiva i rescritti di Traiano e di Adriano, non erano stati né abrogati né modificati. Invece gli editti di Valeriano, per la prima volta dopo quei rescritti, furono diretti esplicitamente a danno dei cristiani e della chiesa concepita come organismo unitario, e in questo senso modificarono radicalmente la normativa fino allora vigente. L'applicazione degli editti, per quanto ne sappiamo, risentì, come al solito, della larga discrezionalità di cui godevano i governatori provinciali: in una regione si colpivano indiscriminatamente tutti i cristiani, in

un'altra il dettato dell'editto era applicato nel modo più letterale in modo da lasciare indenni le categorie di cristiani non contemplate in quella normativa; qualche governatore tardò non poco ad applicarla e, salvo qualche eccezione, non sembra che la popolazione pagana abbia collaborato a danno dei cristiani, segno che, eccettuato il verificarsi di eventi particolarmente gravi, la loro presenza cominciava a essere accettata come fatto normale. L'efficacia dei provvedimenti di Valeriano era condizionata dalla possibilità di farne continuare a lungo l'applicazione, per ottenere che la disgregazione delle strutture ecclesiastiche, protraendosi nel tempo, fosse avvertita come definitiva, tale perciò da scoraggiare e disamorare i fedeli che si sarebbero sentiti ormai abbandonati a se stessi. Ma la sconfitta di Valeriano, nel 260, a opera dei persiani e la sua prigionia, evento prima d'allora mai verificatosi a danno di un imperatore romano, portando alla successione il figlio Gallieno, posero fine all'attività anticristiana, perché il nuovo imperatore aveva in proposito tutt'altre intenzioni. Tramite Eusebio (7, 13) conosciamo il rescritto da lui inviato a Dionigi di Alessandria e altri vescovi egiziani allorché, nel 262, eliminati gli usurpatori, egli rientrò in possesso dell'Egitto: con questo documento l'imperatore estendeva alle regioni or ora liberate le concessioni in precedenza accordate ai cristiani che si trovavano già allora sotto il suo dominio, in forza delle quali dovevano essere loro restituiti i beni confiscati al tempo della persecuzione indetta dal padre. Anche se non conosciamo con esattezza il contenuto di questo precedente editto, è evidente che esso, autorizzando la chiesa in quanto tale a rientrare in possesso dei propri beni, si proponeva come un vero e proprio editto di tolleranza. In effetti, dato che, come abbiamo qui su rilevato, gli editti anticristiani di Valeriano erano stati i primi diretti in modo specifico contro la chiesa concepita come organismo socialmente esistente di fatto, anche se non di diritto, era ormai impossibile tornare alla politica ambigua che, dal tempo di Traiano in poi, l'impero aveva praticato nei confronti dei cristiani singolarmente considerati, più che della chiesa in quanto organismo unitario. Proprio in forza di tale ambiguità, non soltanto i cristiani avevano potuto vivere nell'impero solo occasionalmente perseguitati, ma la chiesa, pur organismo di fatto illegittimo, era venuta a possedere addirittura beni immobili in proprio. Dato che, invece, Valeriano aveva negato alla chiesa il diritto di esistere come tale, a questo punto si prospettavano a Gallieno solo due modi di operare: o confermare la politica persecutoria del padre o riconoscere l'esistenza della chiesa non solo di fatto, ma anche di diritto. Egli scelse la seconda delle

due opzioni, sia perché tollerante per carattere, sia perché la situazione più che precaria in cui versava la *res Romana* gli consigliava di eliminare almeno questo motivo di discordia.

Che il rescritto di Gallieno andasse interpretato come prova del nuovo stato giuridico assegnato ai cristiani è stato riconosciuto dalla critica solo in tempi recenti, perché questa tanto importante novità non fu rilevata a suo tempo dagli storici cristiani, nella fattispecie da Eusebio, e sulla sua traccia da molti studiosi moderni. In effetti Eusebio non manca di riconoscere e attestare l'atteggiamento benevolo di Gallieno nei confronti dei cristiani, ma lo considera soltanto come atteggiamento personale, analogo a quello, di vari decenni prima, manifestato da Alessandro Severo. Il motivo di questo fraintendimento deriva dall'interpretazione complessiva che Eusebio, e anche Lattanzio, hanno dato del rapporto tra impero e chiesa, fondato sulla contrapposizione tra un lungo periodo di ostilità e quello successivo, caratterizzato da aperto favore. Sulla base di questa semplicistica impostazione, solo con Costantino la chiesa avrebbe assunto un nuovo stato giuridico, sì che nel periodo anteriore si potevano rilevare tutt'al più atteggiamenti più o meno favorevoli o sfavorevoli manifestati dai vari imperatori, ma non un radicale mutamento di politica giuridicamente sanzionato. In questo nuovo clima instaurato da Gallieno, soprattutto a causa dell'impressione provocata dalla miserevole fine degli imperatori persecutori Decio e Valeriano, comincia a delinearsi l'idea che i cristiani fossero stati perseguitati soltanto dagli imperatori cattivi (Nerone, Domiziano, ecc.), idea quanto mai fuorviante ma destinata a essere sviluppata e letterariamente elaborata, qualche tempo dopo, da Lattanzio, nel *De mortibus persecutorum*. D'altra parte, la politica praticata da Gallieno all'indirizzo dei cristiani fu ben più che un atteggiamento personale, in quanto egli, tenendo conto della consistente realtà ormai rappresentata dal complesso dei cristiani e dalla loro sempre crescente integrazione nella struttura, allora molto fatiscente, dell'impero, comprese l'importanza di non aggiungere la loro ostilità a quelle che gli venivano da tante altre parti e preferì la via del riconoscimento legale. Solo avendo presente questo nuovo *status* giuridico della chiesa diventa comprensibile la delibera di Aureliano relativa alla chiesa di Antiochia, di cui tratteremo più in là, e nell'ottica di questo nuovo rapporto va valutata la vicenda del soldato Massimiliano, di religione cristiana, processato e condannato a morte a Tebessa (Numidia) il 12 marzo del 295: venne infatti condannato non in quanto cristiano, ma in quanto renitente alla leva. Egli motivò il suo rifiuto di fare

il soldato con la sua professione religiosa (*mihi non licet militare quia christianus sum*), ma non fu questo il motivo per cui fu condannato a morte. È significativo che il magistrato gli abbia fatto notare che nell'esercito militavano molti cristiani, i quali perciò non ritenevano la loro professione religiosa incompatibile col servizio militare, ma Massimiliano restò irremovibile e la condanna fu inevitabile. Se abbiamo presente che l'assoluto rifiuto di praticare ogni forma di violenza era stato uno dei dati più caratterizzanti del primitivo messaggio cristiano e che perciò allora molti, nella chiesa, consideravano il servizio militare incompatibile con la professione della fede cristiana (si pensi a Tertulliano), il fatto che invece altri cristiani non ravvisassero più tale incompatibilità sta a dimostrare quanto profondamente, anche se ancora parzialmente, la comunità cristiana si fosse già integrata nella struttura dell'impero.

La svolta impressa da Gallieno al rapporto dell'impero con la chiesa non deve affatto far pensare che di punto in bianco fosse venuta a cessare ogni inimicizia tra loro. Alcuni anni dopo l'editto di Gallieno, il filosofo Porfirio, discepolo di Plotino che era stato grande amico di Gallieno e che per parte sua aveva polemizzato con gli gnostici, scrisse una grande opera anticristiana, usualmente conosciuta come *Contro i cristiani*, in cui rinnovava e potenziava le accuse che più o meno un secolo prima aveva mosso contro di loro Celso. Solo pochi frammenti e notizie abbiamo di questa opera, che corredava con un inusitato apparato erudito la tradizionale accusa mossa ai cristiani di praticare fanaticamente una religione indegna di persone civili e di essersi fatti fuorviare da mestatori di bassa lega, *in primis* Pietro e Paolo. Porfirio, infatti, era stato in rapporto stretto con qualche comunità cristiana, forse aveva conosciuto Origene, e perciò la sua polemica era molto documentata, spaziando dalla critica biblica a quella dei costumi. In quest'ultimo ambito va sottolineato il suo rilievo negativo circa l'eccessiva importanza del ruolo svolto dalle donne nelle comunità cristiane. A prima vista sorprendente, se si pensa che la gerarchia ecclesiastica era tutta maschile e che una tendenza antifemminista si avverte già in Paolo per essere in seguito variamente ripresa e potenziata (Tertulliano), il rilievo era tutt'altro che infondato, dato che, al di là dei rapporti formali, l'importanza della componente femminile era usualmente, nelle comunità cristiane, maggiore, e non di poco, rispetto a quanto si verificava nel mondo pagano: effetto forse dell'uguaglianza di uomini e donne di fronte a Cristo teorizzata da Paolo, ma anche e soprattutto della molto maggiore incidenza numerica delle donne, rispetto agli uomini, tra i cristiani di alta

condizione sociale ed economica. La critica di Porfirio fece grande impressione sia tra i pagani sia tra i cristiani colti, che ne moltiplicarono le confutazioni (Metodio, Eusebio, Apollinare), andate anch'esse perdute. In effetti Porfirio rifletteva l'atteggiamento negativo, nei confronti dei cristiani, tipico di intellettuali che consideravano la pratica della religione cristiana incompatibile con gl'ideali della paideia tradizionale, vanto e orgoglio della cultura greca.

In ambito romano erano soprattutto i tradizionalisti che respingevano la nuova fede, addossandole la responsabilità dell'attuale decadenza dell'impero a causa dell'irritazione degli dei patrii, il cui culto, nelle regioni in cui i cristiani erano numerosi e in ulteriore espansione, veniva di giorno in giorno sempre più negletto. Questo argomento, abilmente manovrato soprattutto dai sacerdoti pagani, era tale da influire anche a livello popolare, soprattutto in contingenze particolarmente sfavorevoli – guerre, pestilenze, carestie, terremoti, ecc. – che potevano eccitare la folla contro i cristiani fino a scatenarne la violenza. Anche da parte cristiana era attiva una minoranza di rigoristi, che predicava la totale astensione dei fedeli da ogni professione e mestiere che in qualche modo interferisse con la religione pagana. Ma in una cultura in cui la dimensione religiosa era quasi onnipresente diventava ben difficile individuare un mestiere praticabile dai cristiani: in un'opera di difficile collocazione nel tempo e soprattutto nello spazio, troppo a lungo conosciuta erroneamente come *Tradizione apostolica* e attribuita a Ippolito, c'è un lungo elenco di mestieri interdetti ai cristiani (cap. 16), e se in qualche caso la proibizione è ovvia (gladiatore, prostituta), in altri lo è molto di meno (pittore, maestro di scuola). Ma questi divieti venivano largamente disattesi: abbiamo visto sopra che l'atteggiamento negativo di Massimiliano nei confronti del servizio militare contrastava con quello di altri cristiani, e lo stesso accadeva per molti altri mestieri, a volte con esiti ai nostri occhi sconcertanti, là dove leggiamo di cristiani che addirittura praticavano il sacerdozio pagano: ma, come abbiamo già accennato (cfr. pp. 115-6), dobbiamo sempre aver presente la tendenza al sincretismo, alla mescolanza di dati originari di diverse religioni, più che mai attiva ora che aumenta la spinta diffusiva della religione cristiana nel corpo del paganesimo, e allora non ci meravigliamo più di tanto di fronte a siffatti esiti paradossali. Quello che qui interessa rilevare è che anche tali esiti, pur se solo marginali, contribuivano, insieme con la tendenza della maggioranza dei cristiani a integrarsi il più possibile nel tessuto della società di allora, a fare dell'attività delle comunità cristiane

una presenza ormai abituale e in complesso accettata nella vita cittadina, e in qualche regione (Africa, Egitto) anche contadina, di allora. Non va per altro trascurato che, ancora alla fine del III secolo, negli strumenti essenziali del potere, cioè negli alti gradi dell'esercito e dell'amministrazione civile, la presenza dei cristiani era ancora trascurabile.

Varie fonti cristiane, a cominciare da Eusebio e Lattanzio, accennano più o meno apertamente a intenzioni persecutorie dell'imperatore Aureliano negli ultimi tempi del suo regno, intenzioni che la morte violenta del *restitutor imperii* nel 275 avrebbe vanificato. Proprio perché questa intenzione è restata tale, senza tradursi in effetto, è difficile oggi per noi capire quanto ci può essere di vero nella relativa documentazione, anche se qualità e quantità delle testimonianze inducono a ipotizzare che qualcosa di vero ci debba essere stato. Se sì, lo spieghiamo tenendo presente la riforma religiosa che Aureliano attuò nel 274, facendo del dio Sole la divinità suprema dell'impero, per cui stabilì anche una festività che in occidente veniva celebrata il 25 dicembre. Questa riforma, così come quella che Decio aveva auspicato e quella che, alcuni anni dopo Aureliano, Diocleziano avrebbe effettuato, aveva un fondamentale valore politico, nel senso che ogni tentativo di restaurare la fatiscente struttura dell'impero collocava in primo piano il fattore religioso, in quanto il favore della divinità era considerato *condicio sine qua non* al fine del successo dell'iniziativa, e perciò diventava indispensabile individuare la direzione giusta nella quale indirizzare la riforma: Aureliano credette di averla trovata nel culto del dio Sole, che già precedentemente aveva avuto momenti di fortuna e comunque era ormai ben acclimatato nel pantheon delle divinità pagane. Nel contempo egli accentuò il carattere divino dell'imperatore, in quanto rappresentante in terra della somma divinità, e per la prima volta assunse la titolatura ufficiale di *dominus et deus*. Ciò che a noi qui interessa rilevare è che tentativi di questo genere per forza di cose finivano per ritorcersi a danno dei cristiani. Infatti i tanti culti di quella che per comodità definiamo genericamente la religione pagana, non erano – come sappiamo – affatto incompatibili tra loro, sì che metterne in rilievo uno al posto di un altro in definitiva significava prendere un provvedimento che solo in modesta misura si rifletteva a livello di pietà personale, in quanto il suo significato era soprattutto politico, incideva sulla forma, non sulla sostanza della religione pagana. In tale contesto, giudaismo e cristianesimo, dato il loro esclusivismo, costituivano l'eccezione. Ma la presenza del giudaismo era stata ormai da secoli completamente metabolizzata, tanto più che da

tempo questa religione aveva rinunciato alla politica di proselitismo e la sua consistenza appariva stazionaria. Invece la religione cristiana solo da poco tempo aveva ricevuto lo *status* di religione tollerata e si presentava, agli occhi dell'osservatore pagano, in fase di espansione, in alcune regioni molto rapida. I cristiani, pur non accettando di riconoscere l'imperatore come vero e proprio dio, non rifiutavano però di vedere in lui il rappresentante di Dio in terra, e in questo senso la titolatura di *dominus et deus* li toccava solo parzialmente. Ma il fervore religioso presupposto da una riforma che intendeva ripercorrere vie in definitiva tradizionali appariva, nel suo complesso, difficilmente conciliabile con una professione di fede che a quella riforma non poteva non rimanere completamente estranea. Non meraviglia perciò che lo stesso imperatore che in un primo momento aveva accettato di dirimere la controversia insorta tra i cristiani di Antiochia, in un secondo momento abbia prospettato l'opportunità di interrompere la politica inaugurata da Gallieno e aprire nuovamente le ostilità. Sul momento l'improvvisa morte impedì ad Aureliano di completare la riforma religiosa prendendo provvedimenti a danno dei cristiani: ma la stessa situazione si sarebbe riproposta alcuni anni dopo, al tempo di Diocleziano.

Organizzazione e vita della comunità

Anche se nella sostanza l'organizzazione della chiesa resta nel III secolo quella del II, nel senso che permane all'interno delle singole comunità la struttura episcopale e all'esterno quella federale, era inevitabile che il suo dilatarsi sia per la fondazione di nuove comunità sia per l'accrescersi di quelle già esistenti imponesse aggiustamenti notevoli. I due già ricordati correttivi quanto alla poca coesione della struttura federativa (cfr. pp. 43-4), cioè l'istituto del concilio e il progressivo accrescersi di autorità, nell'ambito delle diverse province, della chiesa ubicata nella città capitale e perciò del suo vescovo, continuano ad aumentare d'importanza, pur non ravvisandosi ancora in proposito l'esigenza di una normativa scritta e universalmente accettata. In effetti, il dilatarsi quantitativo delle comunità importava inevitabilmente anche l'accrescersi della litigiosità interna, soprattutto nell'ambito del clero, ormai nettamente staccato dal resto della comunità dei fedeli e diventato oggetto, almeno nelle sedi più importanti, di ambizioni e appetiti. In tali sedi, infatti, la chiesa era diventata un'entità importante in ambito urbano, possedeva in proprio

edifici e cimiteri, amministrava le ingenti somme di denaro e le rilevanti quantità di cibarie e vestiario che i fedeli più ricchi elargivano a beneficio dei confratelli più indigenti: insomma, essere vescovo o anche solo presbitero nella chiesa di Roma, Alessandria, Antiochia, Cartagine era diventata una distinzione importante, anche se occasionalmente pericolosa, e perciò poteva rappresentare il punto d'arrivo di quella che ormai per taluni si configurava come una vera e propria carriera. Dato il diffondersi di questa *forma mentis*, non stupisce che si avessero contrasti e liti, nell'ambito delle comunità, tra i membri del clero, sì che, soprattutto quando era coinvolto direttamente anche il vescovo, si ravvisava l'opportunità di affidarne la risoluzione a un'autorità *super partes*, che era costituita dal concilio regionale, riunito sotto la presidenza del vescovo della città capitale. A maggior ragione si ricorreva al concilio per dirimere contrasti di natura disciplinare o dottrinale che potevano coinvolgere intere comunità o anche più comunità della medesima regione in contrasto tra loro. Anche in assenza di una normativa scritta, la decisione del concilio veniva considerata definitiva, nel senso che chi rifiutasse di accettarla veniva estromesso o, meglio, *ipso facto* si estrometteva dalla comunità. Quanto al maggiore prestigio dei vescovi delle comunità metropolitane, abbiamo già accennato alla posizione di privilegio del vescovo di Alessandria nell'ambito delle chiese d'Egitto e anche di Libia e diremo a parte della crescente influenza del vescovo di Roma in occidente. Anche in Africa la primazia del vescovo di Cartagine era di forte significato. Altrove la carenza di documentazione non ci permette di precisare, ma è indubbio che la mancanza di una normativa scritta rendesse disagevole precisare l'estensione e i limiti di una primazia in teoria indiscussa, come era quella del vescovo di Antiochia nella Siria ellenizzata, o di Efeso nell'Asia romana, ma di fatto incerta quanto all'effettiva applicazione, data la presenza in zona di città importanti dove il cristianesimo si era cominciato a diffondere fin dalla prima ora e dove perciò le varie chiese vantavano una lunga tradizione di autonomia. Sembra chiaro che in questo periodo di tempo i poteri del concilio e quelli del vescovo metropolitano fossero avvertiti come, almeno in parte, concorrenziali, e l'autorità del concilio appare senza confronto meglio fondata e giustificata, nella coscienza dei fedeli, rispetto a quella del metropolitano. È comunque più che lecito ipotizzare che, in conseguenza di svariati conflitti non solo locali dei quali diremo in seguito, verso la fine del secolo l'esigenza di una normativa precisa riguardo a tale contenzioso

dovesse essere ampiamente avvertita, al fine di evitare che iniziative di singoli provocassero interferenze e prevaricazioni.

All'interno delle comunità, la struttura di governo episcopale, all'inizio del III secolo ormai universalmente diffusa, si consolida sempre di più e accentua la propria sacralità: già Tertulliano (inizi del III secolo) definisce il vescovo *sacerdos* e la qualifica viene estesa anche ai presbiteri, in quanto abilitati, alla pari del vescovo, a celebrare l'eucaristia; in oriente, l'omologo termine ἱερεύς è attestato più tardi. Così, mentre la Lettera agli Ebrei, in polemica col sacerdozio giudaico, aveva esaltato Cristo come l'unico sommo sacerdote, ora questo titolo viene esteso a qualificare un'intera casta gerarchica, che riproduce quella ch'era stata dei sacerdoti giudaici, ancor più potenziata, perché volta a incorporare progressivamente anche la funzione del dottore, che in ambiente giudaico era stata riservata agli scribi. In questo modo, il già evidente divario tra clero e laici risulta accresciuto, venendo questi ultimi relegati in completo sott'ordine: sono ormai diventati soltanto pecore sottoposte, anche se a volte con riluttanza, al governo dei pastori. La gerarchia tende anche a complicarsi, nel senso che si cominciano a creare ordini e funzioni minori (lettore, esorcista, ecc.), sì che l'episcopato viene a proporsi addirittura come il punto d'arrivo di una vera e propria carriera, molto ambita per i motivi che abbiamo sopra esposto. Un posto a parte, in questa carriera, occupa il diacono. In teoria è un gradino sotto il presbitero, perché non ha la facoltà di presiedere la celebrazione eucaristica, ma di fatto, nella struttura di potere che è diventata la gerarchia ecclesiastica, il suo apporto è già grande e tende ad aumentare perché a lui era devoluta l'amministrazione dei fondi e dei beni della chiesa, che – come sappiamo – in comunità importanti erano rilevanti, e niente come il denaro apre le porte del potere. L'episodio leggendario del diacono Lorenzo, il santo più popolare di Roma, che, arrestato durante la persecuzione di Valeriano e richiesto di consegnare le ricchezze della chiesa, esibisce ai persecutori i poveri che la comunità sostentava a proprie spese, vuole in certo modo definire il *cliché* del perfetto diacono, ma in filigrana fa intravedere quante potenzialità si racchiudessero in quella funzione. Il fatto che a Roma nel tempo a venire il vescovo sarebbe stato più volte prescelto tra i diaconi la dice lunga in proposito.

Nel corso del III secolo l'elezione del vescovo si ripartisce in due momenti distinti. Nel primo, tutti gli appartenenti alla comunità designano, all'unanimità o a maggioranza, uno dei loro membri; il caso della designazione di un forestiero di prestigio è attestato in oriente, ma è

eventualità quanto mai remota. In un secondo momento, ma sempre a breve, a volte brevissimo, intervallo, alcuni vescovi di sedi vicine, almeno due, consacrano il designato, trasferendogli il carisma inerente alla sua nuova funzione. Questa prassi si giustificava a livello di teoria, in quanto il carisma episcopale poteva essere trasmesso soltanto da uno che già lo possedesse, ma di fatto era questo un primo passo in direzione del graduale accantonamento della volontà popolare nella scelta del vescovo, in quanto il secondo momento sarebbe stato progressivamente sempre più rilevato a discapito del primo, fino alla definitiva emarginazione. Anche la scelta dei presbiteri e dei diaconi avveniva in quest'epoca per designazione popolare e consacrazione da parte del vescovo e, quanto al presbitero, anche degli altri presbiteri. Le funzioni liturgiche più importanti presiedute dal vescovo erano la celebrazione settimanale, *die dominica*, dell'eucarestia e, una volta all'anno, nella notte pasquale, del battesimo. La Messa resta strutturata come abbiamo già detto (cfr. pp. 45-6), ma ovviamente la seconda parte, quella eucaristica, tende a dilatarsi e a normalizzarsi, come ci attestano i più antichi scritti liturgici giunti a noi (*Didascalia degli apostoli*, cosiddetta *Tradizione apostolica*): in quest'ultimo testo leggiamo la redazione più antica, a nostra conoscenza, di un'anafora eucaristica, l'attuale canone della Messa. Oltre alla celebrazione settimanale dell'eucarestia e alle festività annuali di Pasqua e Pentecoste, abbiamo notizie sporadiche di altre riunioni ecclesiali: la *Tradizione apostolica* c'informa di riunioni quotidiane a scopo d'insegnamento e di preghiera prima che i fedeli si recassero al lavoro; da Origene apprendiamo l'uso, a Cesarea, di tenere riunioni frequenti, a volte anche in giorni consecutivi, al fine di leggere e spiegare omileticamente ai fedeli la Scrittura, con particolare attenzione all'AT, con finalità antignostica; sulla traccia di un passo di Tertulliano (*Ieiun.* 10) si è ipotizzata la celebrazione eucaristica, in Africa, la sera del mercoledì e venerdì, a conclusione del digiuno, che già la *Didaché* assegnava a questi giorni, mentre i giudei erano soliti digiunare il lunedì e il giovedì. Siamo in tempi in cui la prassi liturgica era ben lungi dall'essere unificata, sì che sarebbe arbitrario ritenere che queste liturgie fossero celebrate in tutta la cristianità. Non consta, ad esempio, che le riunioni dedicate alla lettura e interpretazione omiletica del testo sacro fossero in uso in occidente. Quanto al battesimo, il rito si fa più complesso, comprendendo, oltre la triplice immersione nella piscina, anche l'unzione. Ma in questo specifico ambito l'innovazione più importante consiste nella recita di una formula di fede, il cosiddetto *Credo*, come *trait d'union* tra la fine

della preparazione catechetica e l'inizio della cerimonia battesimale, un breve testo che si presenta come dichiarazione di irreprensibile ortodossia, ormai indispensabile dati i contrasti con gli eretici. Il *Credo* più antico che conosciamo è quello che era in uso nel III secolo nella chiesa di Roma (= R):

Credo in Dio onnipotente, e in Cristo Gesù, figlio di lui unigenito, signore nostro, generato da Spirito santo e da Maria Vergine, sotto Ponzio Pilato crocifisso, sepolto, risuscitato il terzo giorno dai morti, salito al cielo e assiso alla destra del Padre, donde viene a giudicare i vivi e i morti, e nello Spirito santo, la santa chiesa, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna.

Questa formula di fede si diffuse per tempo nelle chiese d'occidente, e con qualche marginale aggiustamento è tuttora in uso, sotto il nome di *Simbolo degli apostoli*, nella liturgia battesimale della chiesa cattolica. Più incerta è la situazione quanto alle formule di fede in uso in oriente, testimoniate solo in età posteriore e in genere influenzate dal *Credo* niceno (cfr. p. 202). Vi è sicuramente anteriore solo la formula di fede battesimale in uso a Cesarea di Palestina: rispetto a R e conforme alle successive formule orientali, presenta più sviluppata la sezione cristologica con rilievo del Cristo preesistente all'incarnazione:

[... crediamo] nel solo signore Gesù Cristo, il Logos di Dio, dio da dio, luce da luce, vita da vita, Figlio unigenito, primogenito di tutta la creazione, generato dal Padre prima di tutti i secoli, per opera del quale sono state create tutte le cose.

Oltre alla partecipazione alle liturgie periodiche comunitarie, tra le quali quella domenicale era di gran lunga la più importante e frequentata, i fedeli erano tenuti alla preghiera individuale: per tempo si diffuse anche tra i cristiani l'usanza giudaica di pregare alle ore terza, sesta, e nona (più o meno, nove, dodici e quindici) di ogni giorno. In questa devozione personale si ricorreva abitualmente alla recita dei salmi veterotestamentari. Ancora al III secolo assegniamo, con buona probabilità, alcune antiche preghiere isolate che ci sono pervenute inserite in contesti liturgici posteriori: Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ (*Gloria in excelsis deo*), Φῶς ἱλαρόν. In questo ambito riveste singolare importanza la preghiera Ὑπὸ τὴν σκέπην (*Sub tuum praesidium*), in quanto non è soltanto la più antica preghiera rivolta a Maria Vergine, che vi viene interpellata già

coll'appellativo di θεοτόκος (madre di Dio), ma è in generale la più antica preghiera non rivolta direttamente a Dio Padre o a Cristo: perciò essa ci introduce in un argomento fondamentale nella storia del cristianesimo antico, l'inizio del culto dei santi.

La più antica notizia in proposito ci fa risalire alla seconda metà del II secolo, al martirio di Policarpo (cfr. p. 78): infatti la lettera della chiesa di Smirne, nel dare notizia dell'evento, alla fine avverte che è intenzione della comunità commemorare Policarpo nel giorno anniversario del suo martirio. Il testo distingue con precisione la venerazione prestata a Cristo, in quanto Figlio di Dio, dall'affetto di cui la comunità fa oggetto i martiri, in quanto discepoli e imitatori di Cristo. Ma la distanza tra i due atteggiamenti era destinata a ridursi in breve tempo. Infatti negli *Atti* che ci informano sul martirio di Cipriano, vescovo di Cartagine, che ebbe luogo durante la persecuzione di Valeriano, leggiamo che, quando il vescovo sta per essere decapitato *in agro Sexti*, alcuni cristiani che assistevano gettano davanti a lui *linteamina et manualia*, per poi ritirarli imbevuti del sangue del martire, evidentemente al fine di esserne in futuro protetti e garantiti. Il divario di atteggiamento rispetto alla memoria che la comunità di Smirne intendeva fare di Policarpo è grande: quello che prima era semplice atto di affetto e di omaggio diventa ora richiesta di protezione, proprio come leggiamo nella preghiera rivolta a Maria: «sotto la tua protezione». Siamo agl'inizi del culto dei santi, prima soltanto Maria e i martiri ma destinato poi a generalizzarsi, che già prima degl'inizi del IV secolo si sarebbe caratterizzato per l'aspirazione a possedere reliquie dei martiri e successivamente, se possibile, anche a essere seppelliti accanto a loro: in altri termini, si ricerca l'intercessione del santo, quasi non fosse sentita come bastante, in quanto ormai troppo remota, quella di Cristo. L'unico mediatore tra Dio e gli uomini (1 *Tim* 2, 5) si moltiplica in molti, presto innumerevoli, mediatori minori e minimi, in una confusa scala di mediazioni tra loro interferenti, nella quale la gerarchia avrebbe cercato di far ordine distinguendo, a livelli diversi, quelle di maggior e minor significato; ma solo in teoria, perché nella pratica il culto dei santi si sarebbe tanto rapidamente quanto indiscriminatamente dilatato, arrivando a plateali manifestazioni di fanatismo e superstizione, senza distinzione tra colti e incolti, *honestiores* e *humiliores*. Era un ulteriore, evidente distacco dalla religione giudaica, così come, più o meno nello stesso tempo, ancora una volta contravvenendo al rigoroso divieto della legge mosaica, nei luoghi di culto e nei cimiteri cristiani si cominciano a rappresentare, al di là di una generica ornamentazione, figure

umane in dipinti raffiguranti scene dell'AT e del NT. Sia l'uno sia l'altro fenomeno vanno apprezzati quali vistose concessioni alle tradizioni della religione pagana, che usava da sempre rappresentare i propri dei in dipinti e sculture e venerava in gran numero personaggi a mezzo tra il divino e l'umano, così come amava proteggersi con amuleti e oggetti di vario genere ai quali attribuiva valore sacrale. Abbiamo già rilevato la dimensione "umana" che caratterizzava fin dalle origini la religione cristiana in forza del significato addirittura fondante del culto di Cristo, realmente dio ma anche realmente uomo: adesso questa dimensione comincia a dilatarsi a dismisura e se, per i motivi già accennati (cfr. p. 66), qualche pagano colto se ne sarà scandalizzato, molti di più, trovandola familiare, ne venivano attratti, risultando così ancor più facilitata la penetrazione della religione cristiana nel mondo circostante.

Una notizia di carattere incidentale ci informa che agl'inizi del III secolo la chiesa romana amministrava in proprio il cimitero che in seguito avrebbe tratto nome da papa Callisto. Abbiamo infatti già rilevato che, pur essendo la religione cristiana ancora considerata *illicita*, le carenze della legislazione e ancor più della sua messa in pratica erano tali da permettere alle comunità cristiane di svolgere per lo più liberamente la propria attività, fino ad arrivare all'assurdo giuridico che una comunità illegale fosse autorizzata a possedere e amministrare beni immobili. Ovviamente, dopo l'editto di tolleranza di Gallieno gli edifici e le istallazioni di carattere religioso si moltiplicano. Sono cimiteri e luoghi destinati al culto. Quanto ai cimiteri, sia sopra sia sotto terra, le cosiddette catacombe, i primi rimontavano già al II secolo, dato che ben presto i cristiani avvertirono l'urgenza di conservare il ricordo dei propri defunti separato da quello dei pagani; ma soltanto col III secolo si cominciano ad avere consistenti testimonianze archeologiche, soprattutto a Roma. La tipologia dell'istallazione era ovviamente la stessa dei cimiteri pagani, e per ovvi motivi ciò che è stato messo in luce concerne quasi esclusivamente i cimiteri sotterranei, con il loro reticolo di stretti corridoi nelle cui pareti si aprivano i loculi destinati a conservare le salme dei defunti. Molto più modesta è la superstite testimonianza riguardo ai più antichi edifici di culto (*domus ecclesiae*, poi *ecclesia*, ἐκκλησία), destinati o a essere distrutti durante la persecuzione di Diocleziano o, se sopravvissuti, a essere successivamente sostituiti da edifici di maggiore ampiezza e dignità architettonica. Qualcosa si è cercato di ricavare sulla base degli scavi che, soprattutto a Roma, hanno portato in luce i resti di edifici di culto edificati nel IV secolo; ma in questo campo la scoperta più impor-

tante è quella della chiesa di Dura Europos, centro carovaniero, situato sul corso dell'Eufrate, che fu definitivamente distrutto dai persiani nel 265. Tra le rovine della cittadina svariate sono di edifici che erano stati adibiti al culto di varie religioni, e insieme con i resti di una sinagoga e di un mitreo sono stati individuati i considerevoli resti di una chiesa cristiana, tali da permettere di avere un'idea abbastanza precisa dell'intero edificio. Si trattava di una casa che non aveva caratteri distintivi rispetto alle case di abitazione e che constava di vari locali, tra i quali una sala grande, una di dimensioni più ridotte e una ancora più piccola. Quest'ultima, che era fornita di una vasca poco profonda, fungeva da battistero, quella intermedia serviva alla celebrazione del culto, riservata ai soli cristiani, mentre la sala grande probabilmente serviva a riunioni più informali della comunità, alle quali si pensa potessero partecipare anche persone non di religione cristiana. È significativo che le pareti del battistero fossero adornate con pitture raffiguranti scene dell'AT e del NT, così come ce ne sono nelle catacombe romane. Questo esemplare di edificio di culto può essere assunto come modello di quella che, più o meno, doveva essere la chiesa cristiana nel corso del III secolo, un edificio cioè abilitato a ospitare i riti e le funzioni che vi si svolgevano, ma ancora privo di una sua precisa fisionomia. A questo si sarebbe arrivati soltanto dopo la svolta costantiniana, quando la nuova importanza e il rango ufficiale rivestito dalla chiesa ispireranno la costruzione di edifici non solo di ampiezza molto maggiore, ma anche di specifica dignità architettonica.

Sviluppi e controversie dottrinali

Già Celso, negli anni sessanta del II secolo, aveva rilevato la litigiosità, per motivi dottrinali, che caratterizzava la vita delle comunità cristiane in un'epoca in cui la distinzione tra ortodossia ed eresia era ancora incerta e fluida. Qualche decennio dopo, questo quadro confuso si è già quasi dovunque abbastanza precisato, distinguendosi nell'ambito delle comunità cristiane delle diverse città varie comunità minori: per lo più maggioritaria quella cattolica, che già Celso aveva ironicamente definito "grande chiesa", e accanto a lei raggruppamenti diversi di quelli che ormai i cattolici definiscono eretici. Quelli tra costoro che conosciamo meglio sono gli gnostici, grazie soprattutto alla scoperta della cosiddetta biblioteca di Nag Hammadi: sempre più frazionati in conventicole a

volte tra loro avverse, le loro convinzioni dottrinali erano in continua evoluzione anche quando gl'inizi della setta si rifacevano ad acclarati maestri, quali Valentino e Basilide, e la loro modesta consistenza quantitativa ne esaltava la coscienza di essere i pochi privilegiati in una moltitudine di reietti o comunque di fedeli di livello più basso. Complessivamente, il loro distacco dalla chiesa cattolica appare, col passare del tempo, sempre più rilevato, grazie soprattutto alla ulteriore enfatizzazione dei tratti di origine pagana da sempre presenti nella loro dottrina, per cui si arriva a testi in cui la componente cristiana è quasi del tutto scomparsa (*Parafrasi di Shem*, *Allogeno*, *Zoroastro*, ecc.), a beneficio talvolta dell'influsso della filosofia greca (*Trattato tripartito*). Indizi di vario genere ci permettono di indicarne la presenza ancora significativa in grandi città come Roma, Alessandria e Cartagine, dove continuano a interessare l'attività dei controversisti cattolici. Ancora rilevante doveva essere anche la presenza dei marcioniti, dato l'impegno dispiegato contro di loro da dottori cattolici come Tertulliano e Origene. Ma, a differenza degli gnostici, i marcioniti non amavano scrivere, almeno per quanto consta a noi, sì che è difficile precisare la loro fisionomia, dopo Marcione e il suo discepolo Apelle, e la loro diffusione: abbiamo notizia, sì, che all'inizio del IV secolo la comunità marcionita era rilevante a Edessa, nella Siria interna, ma nulla, a eccezione della polemica di Origene, sappiamo del marcionismo ad Alessandria, dove invece la presenza gnostica nella prima metà del III secolo era per certo ancora rilevante. A questo proposito va precisato che, mentre oggi gli studiosi per lo più tendono a distinguere i marcioniti dagli gnostici nonostante i tratti in comune, proprio in forza di tali somiglianze i dottori cattolici del II e III secolo tendevano a conguagliarli, assimilando i marcioniti a una delle tante sette, per altro molto rilevante, degli gnostici. Ne risulta che a volte per noi oggi non è agevole accertare se il dottore cattolico, in uno specifico contesto, indirizzi la sua polemica contro una dottrina gnostica o marcionita. Complessivamente appaiono di minore, a volte molto minore, entità altre comunità eretiche, come quelle degli encratiti, dei seguaci di Teodoto di Bizanzio e del suo discepolo Artemone (adozionisti), dei giudeocristiani radicali detti ebioniti. Ma a proposito di questi ultimi, ancora vitali in Palestina e dintorni, va rilevato che la loro qualifica di veri e propri eretici, quali abbiamo visto considerarli già Ireneo (cfr. p. 58), va apprezzata con cautela: il dato che li faceva considerare eretici, e perciò li emarginava dalla comunità, era la negazione della reale divinità

di Cristo; altrimenti, un costante attaccamento a tradizioni giudaizzanti era considerato ancora compatibile col loro essere cristiani.

Nelle comunità cattoliche, per altro, al dover fare i conti con la più o meno aperta conflittualità sul versante antieretico ormai esterno si aggiungeva l'esigenza di fronteggiare anche la conflittualità interna. La scarsa documentazione ci permette, per la prima metà del III secolo, di fare i nomi di Roma, Cartagine e Alessandria; in seguito si aggiunge Antiochia, ma il disagio doveva essere in oriente ben più diffuso, soprattutto in Egitto, Siria e Palestina, mentre la carenza di documentazione, almeno per l'Asia Minore, va con ogni probabilità interpretata nel senso che, dopo Ippolito, qui la polemica interna, certamente persistente, non ebbe occasione e modo di esprimersi a livelli letterariamente validi. Ormai risolto il dilemma relativo all'accettazione, o no, dell'AT, l'argomento della polemica diventa Cristo, e tale sarebbe rimasto per svariati secoli, implicando due questioni: come si concilia la divinità di Cristo con l'unicità del dio dell'AT e del NT? Come si conciliano in Cristo divinità e umanità, ambedue integre e complete? Per il III secolo e la maggior parte del IV è il primo dei due interrogativi a tenere banco, il che comportava l'esigenza di spiegare il rapporto che intercorre tra Cristo e Dio Padre nell'ambito di un'unica divinità. Come abbiamo già sopra accennato, il carattere divisivo della dottrina del Logos aveva provocato la reazione monarchiana nella duplice versione adozionista (Teodoto) e modalista (Noeto). La prima, che riprendeva la concezione giudeocristiana di Cristo mero uomo divinamente ispirato e dotato, sul momento ebbe poca fortuna: abbiamo detto della sua condanna a Roma da parte di Vittore e diremo tra breve della sua, per quanto ne sappiamo, modesta sopravvivenza romana. Eppure, debitamente adattata e approfondita, ritroveremo questa dottrina ben diffusa in Siria e dintorni intorno alla metà del III secolo, dove darà luogo allo scontro decisivo tra Paolo di Samosata e i suoi avversari origeniani: il che più che mai ci avverte a non sopravvalutare la nostra lacunosa documentazione e a non interpretarne la carenza come assenza dei contrasti stessi. Avendo infatti presente il carattere giudaizzante della dottrina che Teodoto diffuse inizialmente in Asia, mentre la documentazione superstite ci permette di seguirne il trasferimento e il relativamente scarso successo a Roma, è ipotizzabile la sua diffusione anche verso la Siria e la Palestina, dove il forte spessore delle sopravvivenze giudaiche ne avrà favorito la diffusione. Diverso andamento ebbe invece l'altra forma di monarchianismo, quello modalista, che, anch'esso inizialmente predicato in Asia (Smirne) da

Noeto, sappiamo si diffuse subito a Roma, dove, a differenza dell'adozionismo, ebbe a godere di un'accoglienza molto favorevole. Contrastato dai sostenitori della dottrina del Logos, questo insegnamento – come vedremo tra breve – fu condannato nel suo aspetto più radicale, che identificava completamente Cristo con Dio Padre, ma influenzò profondamente la dottrina della comunità cattolica di Roma in senso monarchiano e perciò ostile alla dottrina del Logos: e la posizione dottrinale di Roma aveva forza tale da influenzare tutto l'occidente. Esportato poi, sotto il nome di Sabellio, in Egitto, questo esito monarchiano radicale venne anche qui a confliggere con la dottrina del Logos, con esito però del tutto negativo. Dopo se ne perdono le tracce, anche se nel IV secolo il nome di Sabellio sarebbe passato a designare indiscriminatamente ogni forma di monarchianismo radicale, anche quello di tipo adozionista. D'altra parte, il prevalere in Egitto della dottrina del Logos e la sua espansione all'esterno innescarono una serie di conflitti in area siropalestinese, dove il suo tendenziale divisismo urtava contro tendenze monarchiane ampiamente diffuse; e per quel pochissimo che sappiamo o possiamo arguire, anche in Asia Minore la situazione dottrinale si presentava ancora, verso la fine del III secolo, piuttosto conflittuale nel giustapporsi delle due dottrine.

Ma Alessandria, sulla spinta determinata dalla riflessione e dall'azione di Origene (cfr. p. 156), esportava anche un'evoluta teoria esegetica, filologicamente fondata e molto aperta all'allegorizzazione del testo biblico, e un *background* filosofico d'impostazione platonica, il tutto compattato in un progetto culturale di coerenza fino allora inusitata in ambito cristiano. Il suo diffondersi al di fuori dell'ambiente d'origine determinò esiti diversi. In ambito pagano il suo influsso fu notevole, perché questo indubbiamente sensibile innalzamento di livello culturale minimizzava, quando addirittura non eliminava, molte delle critiche che i pagani colti rivolgevano ai cristiani, e l'obiezione che tale innalzamento era determinato dall'adozione di moduli e parametri filosofici e retorici derivati dalla cultura greca (Porfirio) non poteva costituire un deterrente agli occhi di chi desiderava intrecciare rapporti più stretti con la nuova religione. In ambito cristiano, accanto ad adesioni entusiaste, si ebbero anche aspre reazioni d'ostilità. In effetti, anche se il grande *essor* della cultura asiatica sembra essersi esaurito verso la fine del II secolo, non soltanto essa continuava a dominare negli ambienti di origine, ma il suo influsso si avvertiva notevole nelle regioni limitrofe e anche più in

là, per cui la presa di contatto con la nuova impostazione culturale d'origine alessandrina non poteva non essere, almeno in parte, conflittuale. Ai contrasti di natura dottrinale sopra accennati si aggiungevano quelli di carattere esegetico, in quanto gli asiatici, come apprendiamo da Ireneo e Teofilo, erano adusi a un modo di interpretare piuttosto vario, spaziando, secondo l'opportunità, dall'esegesi letterale a quella allegorica di carattere tipologico, senza avvertire quelle esigenze di coerenza, oltre che di correttezza filologica, che l'esegesi alessandrina, così come l'aveva concepita Origene, ormai imponeva: li sconcertava soprattutto l'estensione dell'allegorizzazione, mentre il retroterra platonico di tutta quella impostazione culturale urtava convinzioni materialiste largamente sedimentate: un concetto come quello dell'incorporeità di Dio stentava a farsi strada in un ambiente che anche a livello colto continuava a concepire corporea la realtà divina (Melitone), alla maniera degli stoici, e a livello popolare s'immaginava Dio, alla maniera biblica, in fattezze simili a quelle dell'uomo. Il contrasto tendeva a puntualizzarsi nell'interpretazione dei primi tre capitoli della *Genesi*, dato il valore normativo di questo racconto della creazione del mondo e dell'uomo, e del peccato e punizione dei protoplasti. La duplicazione del racconto della creazione dell'uomo, a immagine e somiglianza di Dio a *Gen* 1, 26-27 e plasmato dal fango della terra a *Gen* 2, 7, aveva ispirato agli alessandrini, da Filone in poi, un'interpretazione che platonicamente distingueva le due creazioni, ravvisando nella dimensione spirituale dell'uomo quello creato a immagine di Dio e in quella corporea l'uomo tratto dal fango della terra. Di contro, gli asiatici, compatti, intendevano la duplicazione soltanto come ripetizione dello stesso evento, diversamente presentato, e di conseguenza vedevano nell'uomo fatto di carne l'immagine di Dio, donde era originata, non certo in tutti, l'idea che Dio avesse fattezze umane. Insomma, se faticosamente la chiesa cattolica era riuscita a fronteggiare il pericolo gnostico e marcionita finendo per emarginare ed espellere dal proprio seno gli avversari, l'allargarsi e l'approfondirsi, nel corso del III secolo, della riflessione sia dottrinale sia esegetica determinarono una serie di contrasti nel suo stesso ambito, a volte opponendo ambienti di diversa qualificazione culturale, a volte provocando conflitti all'interno di una medesima comunità. Erano cambiati i motivi del contendere, ma il clima complessivo in cui le comunità cristiane vivevano e prosperavano continuava a rimanere dottrinalmente agitato non meno che nel II secolo.

Per di più, già verso la fine del III secolo si cominciò ad avvertire in oriente, e subito dopo anche in occidente, soprattutto in Africa e in Italia, il pericolo del manicheismo. Era una vera e propria nuova religione, fondata da Mani, un giudeocristiano residente a Babilonia che, dopo aver goduto per qualche tempo il favore del re Shapur, nel 274 era morto a causa degli strapazzi sofferti in prigionia, dove lo aveva relegato il successore di quello, Barham. Le sue dottrine furono subito condannate nel regno persiano, come successivamente saranno condannate anche nell'impero romano da Diocleziano. Ma la condanna e il pericolo di morte non distolsero i seguaci di Mani da un'intensa attività missionaria, che li portò sia verso occidente, perciò nel bacino del Mediterraneo, sia verso oriente fino alla Cina. Il fondamento della dottrina era rigidamente dualista, ancor più del dualismo gnostico dal quale aveva preso le mosse e col quale partecipava anche il concetto di un principio divino decaduto nel mondo materiale, perché spiegava le vicende del mondo e dell'uomo come risultanti dall'alternarsi periodico della prevalenza ora del principio divino della luce, ora di quello opposto delle tenebre, tra loro equipollenti. Questo contrasto era presentato in forma di complicatissima mitologia nella quale confluivano elementi iranici, giudaici e cristiani. Infatti caratteristica precipua del manicheismo fu la tendenza al sincretismo, realizzato in modo da adattare i fondamenti della dottrina alla religione dei popoli con i quali i missionari entravano via via in contatto, al fine di facilitare la penetrazione e la diffusione della nuova religione. Si dettero una organizzazione gerarchica, impostata sulla divisione in eletti e uditori, e liturgie e riti vari, donde è derivata una copiosa letteratura in svariate lingue, di cui non poco è giunto a noi per tramiti diversi. Oltre ad astensioni e digiuni vari, predicavano anche l'astensione dalla procreazione, al fine di metter fine alla catena di imprigionamenti successivi del seme divino nel mondo materiale, e all'uopo facevano largo uso di mezzi e calcoli contraccettivi. Condannati dovunque, si adattarono subito alla clandestinità, giovandosi anche del frequente disinteresse delle autorità che li avrebbero dovuti reprimere, tanto più che, avendo ereditato le ambizioni intellettuali degli gnostici, facevano proseliti anche negli ambienti elevati della società, e questo aumentava la loro forza e ne favoriva la diffusione. Il manicheismo – l'abbiamo già detto – era una vera e propria nuova religione: ma poiché aveva integrato svariati elementi cristiani, tra cui l'interpretazione di Gesù come personaggio di rilievo nella loro complicatissima dottrina, la chiesa li avvertì come eretici e, anche se la loro pericolosità non uguagliò

mai quella che era stata degli gnostici, dedicò non poche cure a combatterli, sia confutando tramite i suoi dottori le loro dottrine, sia, assurta nel IV secolo a posizioni di forza, invocando contro di loro i rigori della legge. Ma con ciò siamo fuori dei limiti cronologici di questa parte del nostro discorso.

Le principali comunità

Rispetto al panorama analitico delle comunità cristiane che abbiamo delineato per quanto attiene alla loro vita nel II secolo, questo che riguarda il III si presenta meno frammentato, a motivo di due fattori in diverso modo unificanti. In primo luogo, come abbiamo già avuto modo di rilevare, i contatti tra le varie comunità si fanno ora più frequenti, a volte addirittura continui, e si moltiplicano le occasioni che, trascendendo l'ambito delle singole comunità, impongono riunioni conciliari e perciò coinvolgono unitariamente comunità diverse, a volte anche di diverse regioni (concilio di Antiochia del 268). In secondo luogo, bisogna tener conto dell'influenza esercitata da Origene, in quanto essa, travalicando l'ambito alessandrino, si diffuse per tempo in gran parte dell'oriente, con esiti controversi ma sempre in modo tale da determinare una serie di rapporti, a volte conflittuali, tra comunità anche molto distanti una dall'altra. In altri termini, i contrasti di natura dottrinale, e anche in minor grado esegetica, da locali tendono a generalizzarsi e coinvolgere, se non ancora tutta la cristianità, parti consistenti di essa. D'altra parte, la vita cristiana continua a svolgersi ancora su base prevalentemente locale, anche allorché viene chiamata ad affrontare i problemi di carattere più generale ai quali abbiamo qui sopra accennato: infatti non è ancora attiva un'autorità tale da imporre a ogni comunità interessata una soluzione unitaria dei problemi via via in discussione, ed esse conservano ancora sostanzialmente la loro autonomia. Tutt'al più si può parlare, almeno in parte, di regionalizzazione, nel senso che le comunità di una medesima regione tendono ad affrontare in modo univoco problemi che le coinvolgano collettivamente. Dato questo stato di cose, anche per questa parte della nostra trattazione abbiamo preferito seguire l'andamento analitico di quella precedente, però con opportuni accomodamenti, al fine di non frammentare troppo l'esposizione di importanti avvenimenti di portata generalizzante.

L'occidente: Roma e l'Africa

La diffusione della religione cristiana in occidente durante il III secolo, a eccezione di Roma e Cartagine, trova ben poco riscontro documentario per gli stessi motivi che abbiamo rilevato a proposito del II secolo (cfr. p. 42). In effetti, la tradizione agiografica continua a essere poco degna di fede e, al di là di una generica notizia di Tertulliano circa la presenza cristiana nelle regioni occidentali dell'impero (Gallia, Spagna, Britannia, Germania), i dati significativi sono quasi soltanto quelli relativi a episodi in cui furono chiamate a interferire Roma e l'Africa e che noi conosciamo grazie all'epistolario di Cipriano: di qui, infatti, apprendiamo le traversie della chiesa di Arles in Gallia e di quelle di Merida e León in Spagna (cfr. p. 152), uniche notizie storicamente importanti. Di qui e da dati relativi alla persecuzione di Diocleziano (inizi del IV sec.) ricaviamo una serie di nomi di città in cui era presente una comunità cristiana: siamo soprattutto nella Gallia meridionale e nella Spagna più prossima alle rive del Mediterraneo, mentre in altre parti di queste regioni la penetrazione della nuova religione doveva essere ancora poco più che incipiente. Già cospicua è invece la presenza cristiana in Italia, dove un concilio tenuto a Roma nel 251 raduna circa sessanta vescovi (cfr. p. 152). Ben poco sappiamo della diffusione in Grecia e Macedonia, ancor meno nell'Illirico, dove per altro tra la fine del III secolo e gl'inizi del IV fu attivo Vittorino di Petovio, un esegeta d'impostazione asiatica ma neppure estraneo a influssi origeniani, autore, oltre che di scritti non pervenutici, di una serie di glosse all'*Apocalissi*, giunte a noi grazie alle cure che a questo suo corregionale profuse Girolamo: l'importanza di questo scritto, che inaugura per noi la letteratura esegetica in lingua latina, sta nell'implicito riconoscimento della canonicità dell'*Apocalissi*, che infatti in ambito latino non fu mai messa in dubbio, mentre in oriente la polemica contro i millenaristi, che ne valorizzavano i capitoli finali, ne ritardò fino al VI secolo la definitiva canonizzazione. Di letterariamente significativo ricordiamo ancora, in Gallia, l'epitafio, in approssimativi esametri omerici, del mercante Euteknios, rimontante agl'inizi del III secolo se non più in alto, di cui per altro la professione cristiana è espressa in termini tanto ambigui da essere stata anche revocata in dubbio; e ancora, tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, l'attività di Reticio di Autun, autore di un *Commentario al Cantico dei cantici*, a noi non pervenuto, che non piacque a Girolamo; dalla Spagna conosciamo gli *Atti*, in com-

plesso degni di fede, del martirio del vescovo Fruttuoso di Tarragona, avvenuto durante la persecuzione di Valeriano (258).

Da Roma ci viene, grazie al solito Eusebio (6, 43, 11), che riporta una lettera di papa Cornelio, un dato quantitativo relativo alla presenza cristiana a Roma alla metà del III secolo – caso più unico che raro –: la comunità romana contava 46 presbiteri, 7 diaconi, 42 acoliti, 52 esorcisti, oltre a lettori e portieri; e ben 1.500 tra vedove e indigenti erano regolarmente assistiti a spese della comunità. Da questi dati si è cercato di risalire al numero complessivo dei cristiani di Roma, ma le cifre ipotizzate variano molto da uno studioso all'altro: da un minimo di 20.000 persone a un massimo di 50.000. La città era ecclesiasticamente divisa in base a una ripartizione per *tituli* che anticipava quella successiva per parrocchie. Notizie più tarde si riferiscono alla ripartizione che era in funzione nel IV secolo, e sono poco degne di fede quelle che informano circa la situazione precedente: perciò i *tituli* difficilmente saranno stati venticinque, ma è bene scendere di parecchio. Il *titulus* indicava la presenza di una chiesa, alla cui attività presiedeva un presbitero. Tra i più antichi ricordiamo il *titulus Bizantii*, poi *Pammachii* (oggi ss. Giovanni e Paolo al Celio), e il *titulus Equitii*, poi *S. Silvestri* (oggi ss. Silvestro e Martino ai Monti). Pressoché nulla si è potuto materialmente mettere in luce di queste più antiche chiese, in quanto, come abbiamo sopra accennato, successivamente furono tutte sostituite. Ci troviamo in migliori condizioni quanto ai cimiteri, perché rimontano al III secolo, e forse anche più in alto, le parti più antiche dei cimiteri di Domitilla, Priscilla, Callisto e Pretestato. In quello di Callisto, il più importante e il primo a essere amministrato direttamente dalla comunità, tra i nuclei più antichi c'è la cosiddetta cripta dei papi, in cui furono deposte le salme dei pontefici Ponziano, Antero, Fabiano, Lucio, Stefano e altri ancora. Negli scavi effettuati per riportare alla luce gli antichi edifici di culto e i cimiteri sono state rinvenute numerose epigrafi, in latino e in greco. Quelle in greco, numerose tra le più antiche, gradualmente cedono il posto al latino, parallelamente all'imporsi del latino, durante il III secolo, come lingua ufficiale della comunità. Parecchie di tali epigrafi rimontano a questo secolo: la maggior parte ovviamente sono sepolcrali, ma non mancano testi acclamatori e didascalici, a volte di provenienza gnostica. Solo raramente le epigrafi sepolcrali esplicitano anche la professione del defunto. La fattura è molto varia, rispecchiando il diverso livello sociale ed economico del committente: si passa infatti da una maggioranza di epigrafi

grossolanamente incise ad altre molto eleganti sia per la fattura sia per il testo, che a volte è metrico. Tra le più antiche ci limitiamo a ricordarne una gnostica, rinvenuta dalle parti della via Latina, in quattro esametri greci, di fattura molto elegante e di contenuto sacramentale (battesimo e camera nuziale), d'ispirazione molto probabilmente valentiniana.

La vita di questa ormai florida comunità, che nei primi decenni del secolo continua a esprimersi ancora prevalentemente, almeno a livello ufficiale e letterario, in greco e alla quale presiedettero successivamente, dopo Vittore, Zefirino (199-217), Callisto (217-22), Urbano (221-30), Ponziano (230-35), Antero (235-6), Fabiano (236-50), fu nella prima metà del III secolo piuttosto travagliata, non tanto per l'ostilità del mondo esterno, quanto per contrasti interni. Quanto all'esterno, infatti, non sembra che la comunità romana al tempo di Settimio Severo (193-211) abbia risentito di quel clima di conflittualità di cui abbiamo notizia altrove (Africa, Alessandria), e la morte di Callisto e due presbiteri (222) nel corso di un tumulto popolare va interpretata nel contesto delle reazioni violente che si ebbero a Roma allorché fu ucciso l'imperatore Eliogabalo, odiato per le sue stranezze imputate alla sua origine orientale: in effetti anche i cristiani erano considerati dai pagani, non a torto, una setta prevalentemente orientale. Abbiamo già sopra accennato alla politica sincretista e perciò di apertura verso i cristiani praticata dal successore di Eliogabalo, Alessandro Severo: sappiamo che nella sua corte romana erano di casa molti cristiani. Uno di essi, di acclarata dottrina, Giulio Africano, fu incaricato di organizzare una biblioteca pubblica nel Pantheon. L'arresto e la deportazione in Sardegna di papa Ponziano (235), che si ebbero allorché, ucciso Alessandro Severo, Massimino il Trace gli subentrò sul trono, vanno visti probabilmente come misura di carattere più politico che religioso, nel contesto dell'epurazione che il nuovo imperatore effettuò tra coloro che erano stati vicini all'ucciso imperatore. Tutto qui. Sul fronte interno, invece, dobbiamo in primo luogo tener conto, anche se la documentazione è quasi del tutto carente, che la comunità cristiana maggioritaria, quella cattolica, continuava a essere impegnata in un continuo confronto con le sette eretiche: il già ricordato rinvenimento di alcune epigrafi gnostiche di buona fattura ci rammenta la presenza, a livello sociale elevato, di questi eretici, ancora tanto attivi ai tempi di Gallieno da indurre Plotino, che insegnava a Roma, a impegnarsi contro di loro. L'unica notizia specifica che conosciamo relativa agli eretici pertiene alla setta degli adozionisti, che dopo

Teodoto di Bizanzio furono capeggiati a Roma da Artemone: essi, al tempo di Zefirino, si dettero anche un vescovo nella persona di un tal Natalio. Ma i contrasti più accesi si ebbero proprio all'interno della comunità cattolica, a seguito della già rammentata diffusione a Roma della dottrina monarchiana di Noeto (cfr. pp. 84-5), che, pur condannata a Smirne, fu importata nell'Urbe dal suo discepolo Epigono e della quale furono principali rappresentanti prima Cleomene e poi Sabellio. Essa, che identificando Cristo con Dio Padre in qualche modo ne salvaguardava e addirittura potenziava la divinità, incontrò, sì, buona accoglienza, ma ovviamente anche l'ostilità dei sostenitori della dottrina del Logos, i quali, intorno agli anni venti-trenta, si raccoglievano sotto la leadership del personaggio che, in mancanza di dati anagrafici, definiamo Autore dell'*Elenchos*. Egli, che rimproverava agli avversari l'assorbimento della persona di Cristo in quella del Padre fino al punto da affermare la passione di questo sulla croce (donde il nome latino di *patripassiani*), dal canto suo riproponeva la dottrina ormai tradizionale che affermava Cristo Logos quale entità divina distinta da Dio Padre e a lui subordinata. Sia Zefirino sia soprattutto Callisto cercarono inutilmente di mediare tra le due parti, ma le loro convinzioni erano in fondo monarchiane, sì che considerarono diteista la dottrina dell'Autore dell'*Elenchos*, e lo proclamarono pubblicamente. Callisto da ultimo espulse dalla comunità lui e i suoi sostenitori, insieme con la frangia radicale del monarchianismo patripassiano capeggiata da Sabellio, a beneficio di una formula che voleva essere di compromesso ma che di fatto era sbilanciata in senso monarchiano. Essa affermava l'esistenza di un unico spirito divino, onnipresente alla maniera stoica, in cui coincidevano il Padre e il suo Logos, e distingueva nel crocifisso l'uomo Gesù come Figlio e Dio Padre come lo spirito divino che aveva partecipato alla passione dell'uomo (= aveva compatito con lui; *Elench.* 9, 12, 16-18).

L'Autore dell'*Elenchos* faceva carico a Callisto non soltanto di professare una dottrina che, in quanto sacrificava la sussistenza individuale di Cristo *qua deus* distinta da quella di Dio Padre, egli considerava eretica, ma anche di praticare una politica penitenziale troppo lassista, aperta all'accoglienza di peccatori d'ogni risma. In effetti il contrasto tra i due investiva proprio la rispettiva concezione della chiesa. L'Autore dell'*Elenchos* la concepiva come una comunità di puri, tutta racchiusa in se stessa e chiusa a ogni debolezza umana, dottrinalmente, e perciò culturalmente, evoluta e moralmente molto esigente, in definitiva una comu-

nità fortemente elitaria. Callisto, invece, riteneva che la chiesa dovesse aprirsi anche alle debolezze degli uomini, purché debitamente espiate, limitando le proprie ambizioni intellettuali e pronta anche ad accogliere la zizzania insieme col grano buono, rinviando la separazione al momento del giudizio finale: in definitiva una comunità d'impostazione più popolare, e perciò molto meno esigente, di quella del suo avversario. È superfluo precisare che la vittoria fu dalla sua parte, in quanto la grande maggioranza della comunità romana si riconobbe in questa concezione latitudinaria della chiesa, mentre la piccola comunità del suo avversario era destinata all'oscurità e all'estinzione. Questo successo di Callisto ebbe ripercussioni decisive sulla vita futura della comunità cristiana di Roma. Infatti, anche se la sua specifica formula dottrinale non pare abbia avuto successo, il suo monarchianismo di fondo, che però rinnegava gli esiti radicali della dottrina di Sabellio, avrebbe ispirato per più di un secolo a venire la professione di fede della comunità cristiana di Roma, nel senso di renderla ostile all'accoglimento delle istanze divisive della dottrina del Logos. Più in generale, la sua concezione universalista della chiesa favoriva il potenziamento degli aspetti più popolari, possiamo anche dire i meno moralmente esigenti, della vita della comunità cristiana, a discapito di ogni più seria esigenza anche di carattere culturale. Non è un caso che gli unici due dottori attivi a Roma nel III secolo, l'Autore dell'*Elenchos* e Novaziano, siano finiti fuori della chiesa cattolica. Una struttura di questo genere, in quanto mortificava l'attività intellettuale, finiva per valorizzare soprattutto gli aspetti pratici della vita comunitaria e perciò emarginava il possibile influsso di laici di buon livello culturale; per conseguenza, potenziava il distacco tra la gerarchia e il laicato e, nell'ambito della gerarchia, il potere del vescovo, al quale non si richiedeva buona cultura ma soltanto attitudine pratica e sensibilità attenta alle esigenze di una comunità che, allargandosi sempre di più, ineluttabilmente perdeva in qualità quel che acquistava in quantità. Col trionfo di Callisto e della sua ecclesiologia finisce nella chiesa di Roma, con l'eccezione dell'eretico Novaziano, ogni attività intellettuale, e per trovare un vescovo intellettualmente e culturalmente preparato bisognerà attendere fino a Leone, alla metà del V secolo. Di contro, l'assenza di un clima culturale di un certo spessore favoriva indirettamente il consolidamento del potere monarchico del vescovo, in quanto esso ormai era fondato non su particolari doti di carattere intellettuale, ma soltanto sulla capacità di governo.

In Africa la nostra documentazione è concentrata su Cartagine, e anche qui ci mette a contatto con una comunità, che sappiamo di lingua latina, fiorente e ricca di fermenti, ma, o forse proprio per questo, profondamente travagliata. Le difficoltà vengono anche dall'esterno. Uno scritto di Tertulliano, *ad Scapulam*, ci informa dell'attività anticristiana dell'omonimo proconsole, in funzione tra il 211 e il 213. Ma già prima di questa data, forse a seguito della prescrizione di Settimio Severo che proibiva il proselitismo (ma c'è chi dubita della genuinità di questa notizia; cfr. pp. 114-5), il 7 marzo 203 subirono il martirio, esposti alle fiere nell'arena di Cartagine, cinque catecumeni, due donne e tre uomini, e il loro catechista. Questo evento è stato immortalato dalla *Passio Perpetuae*, un racconto composito, opera di un redattore in cui per molto tempo si è voluto riconoscere Tertulliano, che ha connesso insieme il racconto autobiografico di una delle martiri, Vibia Perpetua, con un resoconto del catechista Saturo e altre notizie. Il testo è molto importante sia perché ci rivela in Perpetua una personalità fortissima, alla quale la fede ispira pagine nuove, per idealità e sentimento, nella letteratura latina e un'autocoscienza della propria dignità di donna che è altrettanto nuova, sia per le varie visioni di cui essa e anche Saturo sono gratificati. Si è voluto scorgere in questa attività visionaria e nell'entusiasmo carismatico dei martiri un influsso montanista (cfr. p. 80): questa ipotesi appare forse eccessiva, ma la presenza del montanismo in Africa è attestata da Tertulliano, e proprio un testo come la *Passio Perpetuae* ci ammonisce a non cercar di distinguere con troppa precisione tra ortodossia ed eresia, là dove un clima di esaltazione entusiastica poteva produrre esiti analoghi in una comunità e nell'altra. Il montanismo evoca Tertulliano, al quale solo *pro forma* l'evanescente figura di Minucio Felice, autore di una bella apologia, l'*Octavius*, ma della cui vita nulla si sa, contende la palma di primo personaggio rappresentativo della letteratura cristiana in terra d'Africa.

Ben altro risalto e significato ha la figura di Q. Settimio Fiorente Tertulliano, attivo tra gli ultimi anni del II secolo e le prime due decadi del III; dotato di un'*institutio* tradizionale di prim'ordine, dopo la conversione fu autore di molte opere di svariato argomento: apologetico, dottrinale, sacramentale, morale, disciplinare. Dotato di personalità fin troppo risentita, caratterialmente fu portato a forzare sempre i toni non solo quanto agli argomenti che trattava, ma anche quanto alla forma con cui li esponeva: di qui una scrittura virtuosistica, a effetto (e sappiamo che egli sapeva scrivere anche in greco), grande *vis* polemica ed evi-

dente propensione ad abbracciare sempre le tesi estremiste e radicali, come di chi tende a sbalordire il lettore e più a schiacciare l'avversario che a convincerlo. Formatosi dottrinalmente sui testi dei dottori asiatici (Giustino, Teofilo, Ireneo, Ippolito) e forte di un *background* filosofico di prevalente impostazione stoica, perciò materialista, ottimo conoscitore della Scrittura ancorché nulla ha lasciato scritto di specificamente esegetico, e dotato di una eccezionale sensibilità teologica, egli trasferì e adattò in lingua latina la problematica dottrinale che nella seconda metà del II secolo aveva impegnato i dottori asiatici sul fronte sia della polemica contro gnostici e marcioniti, sia da ultimo quanto al tema cristologico. Nel primo dei due ambiti egli fece proprie le risultanze delle fonti greche, a volte ripetendole pedissequamente, altre volte adattandole e integrandole liberamente, nella difesa dell'AT e del suo collegamento ascendente con il NT (*adversus Marcionem*, *adversus Valentinianos*), con particolare interesse, sulla linea d'Ireneo, all'argomento fondamentale della risurrezione della carne (*de carnis resurrectione*). In ambito cristologico sostenne contro il docetismo gnostico e marcionita l'integrità del corpo umano assunto da Cristo (*de carne Christi*), ma alla pari di Ireneo inserì questa rivendicazione in un contesto di cristologia alta: abbracciò infatti la dottrina del Logos e sviluppò la riflessione antimonarchiana di Ippolito, adattandola più organicamente in senso trinitario ed esprimendola con terminologia latina, da lui per la prima volta utilizzata in contesto di dottrina cristiana (*trinitas*, *persona* [omologo del gr. πρόσωπον], *substantia*, ecc.): egli professa della Trinità tre persone distinte una rispetto all'altra, disposte in ordine digradante di dignità, ma unite tra loro non soltanto, alla pari d'Ippolito, per l'identità di operazione, ma anche per l'unità di sostanza (*adversus Praxean*). Tertulliano, infatti, concepisce Dio alla maniera stoica come spirito sottilmente corporeo, di cui il Padre costituisce la totalità e il Figlio una *portio e summa* (*Prax.* 9, 2). In ambito morale Tertulliano fu rigorista radicale, e con ogni probabilità fu proprio questa esigenza che, unita all'ammirazione per il coraggio dimostrato dai martiri, lo spinse a convertirsi alla religione cristiana; perciò in epoca in cui i cristiani, pur senza venir meno alle istanze fondamentali della loro fede, si andavano sempre più adattando a vivere in mezzo al mondo pagano, egli preferì insistere sull'esigenza del distacco: al cristiano non è permesso sposarsi una seconda volta (*de monogamia*), fare il soldato (*de corona militis*) e neppure, in caso di persecuzione, sottrarsi all'arresto con la fuga (*de fuga in persecutione*), come invece veniva consigliato da lungo tempo. Data questa rigidezza d'im-

postazione morale, Tertulliano non poteva non vedere di buon occhio il rigorismo morale professato e praticato dalla Nuova Profezia montanista e finì per aderire al movimento (213 circa), giustificando la sua scelta quale polemico ripudio del lassismo che, a suo dire, veniva praticato nella chiesa cattolica (*de ieiunio adversus psychicos*). Proprio in forza dell'adesione al montanismo, che esaltava l'attività ispiratrice dello Spirito santo (il Paracleto), egli nell'*adversus Praxean* ne accentuò di molto il ruolo nell'articolazione trinitaria. Finì per altro per disgustarsi anche dei montanisti e dette vita a una piccola setta, fatta a sua misura, detta appunto dei tertullianisti, la cui umbratile esistenza si trascinò fino al tempo di Agostino: fine miserevole di un ingegno eccezionalmente dotato, ma l'eccesso difficilmente paga.

Gli scritti di Tertulliano sono per noi di grande importanza anche perché, oltre a farci conoscere questo notevole personaggio, ci permettono di intravedere non poco della vita della comunità cristiana di Cartagine al suo tempo. Vi formicolavano gli eretici, riuniti in comunità dissidenti (marcioniti, gnostici di varia osservanza, montanisti, monarchiani patripassiani capeggiati da un tal Prassea non altrimenti conosciuto), con tutti i quali la polemica sembra essere stata assidua e non facile, a punto tale che Tertulliano consiglia ai cristiani di modesto livello culturale, perciò quasi tutti, di evitare di impegnarsi a discutere con avversari, soprattutto gli gnostici, che usualmente erano meglio preparati di loro, e di limitarsi a professare la dottrina della chiesa cattolica, più antica e autorevole di quella dei suoi avversari (*de praescriptione haereticorum*). L'episodio di Prassea ci fa conoscere una *ratio operandi* che sappiamo essere stata non di rado praticata nelle comunità cristiane: in caso di contrasti dottrinali si veniva a una pubblica discussione tra chi era accusato di professare una dottrina erronea e un suo accusatore. Prassea, venuto a discussione con Tertulliano, era rimasto soccombente e aveva sottoscritto un documento in cui sconfessava le sue idee, che per altro in un secondo momento aveva ripreso a propagandare. Anche con i giudei (*adversus Iudaeos*) e i pagani la polemica continuava, a livello culturalmente impegnativo, e a Tertulliano dobbiamo la riesposizione dei tradizionali argomenti cristiani in quella che è rimasta la più nota di tutte le apologie, l'*Apologeticum*. Eppure, questo eloquente polemista antipagano, acerrimo nemico della religione degli idoli, poteva vivere tranquillo a Cartagine, intrattenendo relazioni amichevoli con gl'intellettuali pagani suoi avversari (*de pallio*). In effetti i cristiani, anche se comprensibilmente attaccati ai loro riti e alle loro liturgie (*de baptismo*), ci appaio-

no ormai abbastanza bene integrati nella vita cittadina, provocando il dissenso dei confratelli più rigoristi, ma bastava che l'amministrazione della provincia fosse esercitata da un governatore di sentimenti ostili, ed ecco che il cristiano veniva a trovarsi in pericolo che poteva essere anche di morte: la sua esistenza continuava a rimanere precaria. Dopo il 220 circa, perse le tracce di Tertulliano e non soccorrendoci più i suoi scritti, il buio in Africa ridiventa quasi totale. Un'isolata notizia ci informa che intorno al 220 il vescovo di Cartagine Agrippino riunì a concilio molti vescovi – sembrerebbe addirittura settanta – per discutere se, in caso di ammissione nella chiesa cattolica di un eretico, potesse essere considerato valido il battesimo che gli era stato impartito nella sua setta: la risposta fu negativa, imponendosi per l'ammissione un nuovo battesimo. La questione era destinata a importanti sviluppi in un prossimo futuro. Il significato dell'elevato numero di vescovi presenti al concilio di Cartagine non va sopravvalutato, in quanto fu costume della chiesa africana che anche le comunità di piccoli villaggi avessero a capo un vescovo, usanza altrove non praticata. Ma anche ristretta in questi limiti, la notizia è indicativa di una penetrazione ormai capillare della religione cristiana in Africa. Tornando a Cartagine, verso il 246 si convertì alla fede cristiana Tascio Cecilio Cipriano, cittadino molto ricco, della classe degli *honestiores*, che perciò aveva potuto fruire di una completa *institutio* retorica e letteraria. Anch'egli, come Tertulliano da lui tanto ammirato, fu spinto a convertirsi da esigenze di carattere morale, come espose, subito dopo la conversione, nell'*ad Donatum*. Ordinato presbitero, già nel 249 fu eletto vescovo di Cartagine, provocando il malumore e l'opposizione di alcuni componenti del clero che si vedevano scavalcati da chi solo pochi anni prima era ancora pagano. È inevitabile pensare che l'alto rango sociale di Cipriano non sia stato estraneo alla sua fulminea carriera ecclesiastica. Era stato da pochissimo ordinato quando cominciò la persecuzione di Decio.

A Roma la persecuzione ebbe inizio prima che nelle province: il 21 gennaio del 250 papa Fabiano fu messo a morte, e già in precedenza vari cristiani che non avevano apostatato erano stati arrestati, per essere poi rilasciati prima della fine della persecuzione. Oltre la condanna a morte di Fabiano, ci furono a Roma soltanto quelle di Calocerio e Partenio, due membri della *familia* imperiale. In effetti, come abbiamo già rilevato (cfr. p. 118), in un primo momento i risultati della persecuzione apparvero clamorosi, nel senso che la quasi totalità di coloro che si presenta-

rono alle commissioni incaricate di presenziare ai sacrifici apostatarono, e ciò spiega perché non si sia infierito troppo a danno dei pochi resistenti. Chi poté, o si sottrasse nascondendosi o si procurò a pagamento il *libellus* attestante che aveva sacrificato. La comunità in questa difficilissima contingenza fu retta dal collegio dei presbiteri che in qualche modo erano sfuggiti all'arresto, in quanto si ritenne opportuno procedere all'elezione del successore di Fabiano soltanto quando fosse finita la persecuzione e si fosse ristabilita la pace nella comunità. I presbiteri, tra i quali per cultura e dottrina primeggiava Novaziano, furono subito impegnati a fronteggiare le richieste dei *lapsi* che, risolte le loro pendenze con le autorità dello stato, facevano pressioni, anche violente, per ottenere la riammissione nella chiesa, valendosi anche, come sappiamo (cfr. p. 119), dell'intercessione dei cristiani che, non avendo abiurato, erano trattenuti in prigione (*confessores*). I presbiteri, che tramite Novaziano si tenevano in contatto con la chiesa di Cartagine, erano d'avviso che anche in questo caso si dovesse attendere la fine della persecuzione, onde poter esaminare con la dovuta calma e attenzione le situazioni di ognuno dei *lapsi* e assegnare adeguate penitenze. Ma le pressioni si moltiplicavano, per cui ai pericoli della persecuzione si aggiunse uno stato di confusione e disordine all'interno della comunità. A Cartagine Cipriano si era sottratto alla prova ritirandosi in una località vicina alla città, uniformandosi a un comportamento tradizionalmente consigliato e quanto mai opportuno nel caso di un vescovo, al fine che la comunità non restasse priva di capo in una situazione tanto critica. Ma ovviamente il gesto fu biasimato dai rigoristi (si ricordi il Tertulliano del *de fuga in persecutione*), e alcuni avversari, soprattutto i presbiteri Felicissimo e Novato, profittarono della sua assenza per autorizzare indiscriminatamente la riammissione dei *lapsi* nella comunità, mentre Cipriano insisteva per una procedura analoga a quella che si cercava di applicare a Roma. Perciò anche a Cartagine si determinò una stato di disordine e conflittualità, che venne meno soltanto quando, cessata la persecuzione, Cipriano riprese con decisione le redini del potere e nel 251 fece scomunicare i suoi avversari da un concilio di vescovi africani. Nel contempo, a livello di teoria pubblicava il trattato *de lapsis*, in cui rilevava la prerogativa della sola gerarchia, con esclusione perciò dell'intervento dei *confessores*, al fine della riammissione nella chiesa degli apostati. A Roma, invece, la fine della persecuzione non mise fine alle tensioni interne, perché l'elezione del successore di Fabiano determinò un forte contrasto tra i presbiteri Novaziano e Cornelio. Il primo aveva svolto un ruolo di

primo piano nel governo della comunità durante la persecuzione ed era culturalmente molto più dotato del competitore, ma erano ben note le sue intenzioni di massimo rigore nei confronti dei *lapsi*, sì che la maggioranza dei suffragi dei fedeli della chiesa romana fu a favore del più possibilista Cornelio, che fu ordinato regolarmente vescovo. Ma anche Novaziano riuscì a farsi ordinare da alcuni vescovi suoi sostenitori e dette inizio allo scisma che da lui ha tratto il nome e di cui abbiamo sopra rilevato le forti motivazioni ideologiche. In effetti Novaziano continuava la concezione ecclesiale dell'Autore dell'*Elenchos*, di cui potrebbe essere stato discepolo. Cipriano, che durante la persecuzione aveva avuto come interlocutore romano Novaziano, in un primo tempo preferì non prendere posizione su questo contrasto, ma dopo che ebbe informazioni esaurienti si decise a favore di Cornelio e grazie alla sua autorità ne consolidò grandemente la posizione. Nell'ottobre del 251 un concilio di ben sessanta vescovi di varie parti d'Italia, riunito a Roma, confermò la validità dell'elezione di Cornelio e sanzionò definitivamente la condanna di Novaziano. In merito alla riammissione dei *lapsi* nella chiesa il concilio confermò la linea dovunque approvata, che l'aveva subordinata all'espletamento di una moderata penitenza. Ma è fuori di dubbio che dovunque il numero delle riammissioni indiscriminate, e perciò irregolari, dovette essere tutt'altro che trascurabile.

In effetti questa questione aveva turbato tutte le chiese d'occidente, ma la carenza di documentazione ci lascia all'oscuro dei fatti, con due eccezioni. La prima riguarda le chiese spagnole di León (*Legio*) - Astorga (*Asturica*) e di Merida, i cui vescovi, Basilide e Marziale, avevano apostatato ed erano stati sostituiti da Sabino e Felice. I due, per altro, una volta riammessi nella comunità dopo essere stati degradati al rango laicale, fecero ricorso al vescovo di Roma, Stefano (254-7), successore di Cornelio (251-3) e Lucio (253-4), il quale li riabilitò e ingiunse alle due comunità di ripristinarli nella primitiva dignità. Ma i fedeli di León e Astorga fecero appello a Cipriano, vescovo della chiesa d'occidente più importante dopo Roma e già ben noto anche per l'attività letteraria, e questi nel 254 riunì a Cartagine un concilio di circa quaranta vescovi africani, che prese posizione a favore delle due comunità e contro il deliberato di Stefano, avallando perciò la nomina di Sabino e Felice. Non consta che Stefano abbia ulteriormente insistito in merito a questo contrasto. Qualche tempo dopo fu lo stesso Cipriano a invitare Stefano a occuparsi della situazione della chiesa di Arles (*Arelate*) in Gallia, dove il locale vescovo Marciano aveva aderito allo scisma di Novaziano e rifiu-

tava di riammettere nella comunità i *lapsi* durante la persecuzione di Decio. I vescovi delle limitrofe comunità della Gallia non erano riusciti a modificare questo stato di cose, per cui avevano fatto ricorso sia a Stefano sia a Cipriano, e quest'ultimo demandò la risoluzione del caso a Stefano, ritenendosi forse non autorizzato a interferire nelle questioni di una chiesa tanto lontana dall'Africa. Non sappiamo come questo affare si sia concluso.

Le vie di Stefano e Cipriano, che finora si erano variamente incrociate, vennero a diretta collisione in merito alla questione relativa al battesimo degli eretici. Come sappiamo (cfr. p. 150), le chiese d'Africa non consideravano valido questo battesimo e imponevano all'eretico che chiedesse di entrare nella chiesa cattolica di farsi battezzare nuovamente. Ma a Roma si era di diverso avviso e, purché il rito fosse stato eseguito regolarmente, si considerava valido il battesimo impartito dagli eretici e si sottoponeva il richiedente soltanto all'imposizione delle mani del vescovo. Per motivi che non sappiamo, Stefano pretese di imporre questa prassi anche alle chiese africane, appellandosi all'autorità apostolica della sede romana; ma Cipriano, riuniti in concilio più di settanta vescovi africani, rifiutò il *diktat* di Stefano e confermò la validità della prassi africana. Da lui sollecitato, Firmiliano, autorevole vescovo di Cesarea di Cappadocia, si allineò con le chiese d'Africa mediante una lettera ironica e polemica nei confronti di Stefano. Siamo alle soglie del 257, e la persecuzione di Valeriano interruppe la disputa. Non sappiamo con esattezza quando, ma certamente nel corso del IV secolo anche le chiese d'Africa si uniformarono alla prassi battesimale romana, alla quale Agostino avrebbe dato spessore dottrinale affermando la validità del sacramento *ex opere operato*, cioè indipendentemente dalla santità del ministro (*ex opere operantis*). Il contrasto tra Cipriano e Stefano rivestì grande importanza quanto allo sviluppo della disciplina ecclesiastica. Stante il dilatarsi delle comunità cristiane e l'infittirsi dei rapporti tra loro con conseguente inevitabile conflittualità, si comincia ad avvertire l'esigenza di un'autorità al di sopra delle due parti in conflitto: Stefano considera la sede romana, da lui rappresentata, tale da poter svolgere questa funzione d'appello, mentre Cipriano, pur disposto a riconoscere al vescovo di Roma una certa primazia, gli oppone la superiorità del concilio. In effetti nel *de ecclesiae unitate* egli identifica la suprema autorità della chiesa nella gerarchia episcopale considerata in tutto il suo complesso di tipo federativo: se uno solo è il fondamento di tutta la chiesa, Cristo, uno solo è l'episcopato la cui autorità è amministrata in solido da tutti,

ogni vescovo per la sua parte, e l'unità dell'episcopato assicura e tutela l'unità dell'intera chiesa.

Il primo editto di Valeriano (257), che ordinava la confisca di tutti i beni della chiesa, sembra essere rimasto a Roma lettera morta, ma non il secondo, in base al quale papa Sisto, successore di Stefano, sorpreso a celebrare l'eucaristia nella catacomba di Callisto, fu ucciso sul posto. E abbiamo avuto già occasione di ricordare il martirio del diacono Lorenzo (cfr. p. 130), così come anche quello di Fruttuoso di Tarragona, in Spagna. Molto probabilmente fu martirizzato a Roma anche Novaziano, oltre a un presbitero di nome Ippolito, che aveva aderito al suo scisma e poi si era ritrattato. A Cartagine la vittima più illustre fu proprio Cipriano. A seguito del primo editto fu inviato in esilio nella località di Curubi; a seguito del secondo, che rincrudiva i provvedimenti anticristiani, fu tradotto a Cartagine: confessata la fede cristiana al cospetto del proconsole Galerio Massimo, fu decapitato il 14 settembre del 258. Oltre che da Atti del tutto fededegni, conosciamo i dettagli della sua confessione di fede, insieme con qualche altra notizia, da una breve biografia scritta, poco dopo la sua morte, dal diacono Ponzio, primo scritto di questo genere in ambito cristiano. In effetti Cipriano, vescovo, scrittore e martire, rappresentò subito l'icona del perfetto vescovo, e la sua fama fu grande anche nei secoli successivi grazie soprattutto alla diffusione delle sue opere. Scrisse infatti di vari argomenti, in un elegante latino di tradizione ciceroniana e quintilianea: oltre le opere già ricordate, basterà rilevare l'impegno disciplinare e morale (*de patientia, de dominica oratione, de mortalitate*, ecc.), quello apologetico (*ad Donatum, ad Demetrianum*), e soprattutto un epistolario, il primo nelle lettere cristiane in lingua latina, fonte primaria per la conoscenza sia dell'uomo sia della storia della chiesa del suo tempo in occidente. A differenza di Tertulliano, da lui tanto ammirato, non si impegnò in temi dottrinali, anche se nella selezione e nell'ordinamento dei passi biblici addotti nell'ampio florilegio biblico dei *Testimonia ad Quirinum* si dà a riconoscere anch'egli come sostenitore della dottrina del Logos. Non è facile spiegare il suo silenzio in proposito: se – ma è difficile pensarlo – per mancanza di reale interesse o perché la situazione delle chiese africane, tanto precaria per i motivi che abbiamo detto, sconsigliava di mettere altra legna sul fuoco. Se, come ormai pare assodato, va collocato nell'Africa più o meno dell'epoca di Cipriano il poeta Commodiano, autore di un *Carmen apologeticum* in cui preannuncia la prossima fine del mondo (siamo al tempo della sconfitta di Decio da parte dei goti), nelle *Instructiones* egli dà a ve-

dere senza alcuna remora una impostazione dottrinale di stampo monarchiano radicale, del tipo di quello di Sabellio.

A Roma, Novaziano, in uno scritto al quale non da lui fu dato il titolo di *de trinitate* e che non sappiamo se sia stato redatto prima o dopo lo scisma, difende la dottrina del Logos contro avversari monarchiani di professione adozionista (Artemone) e modalista (Sabellio): di suo, dismessi gli esiti più risentiti del materialismo di Tertulliano, ne accantona anche la parte che quello aveva fatto allo Spirito santo nel rapporto intertrinitario, probabilmente per reazione antimontanista, e rileva l'unicità di Dio subordinando nettamente Cristo al Padre. Questa linea dottrinale, nella sostanza la stessa dell'Autore dell'*Elenchos* e di Tertulliano, si oppone a quella monarchiana che abbiamo visto imposta da Callisto nella chiesa di Roma. Ma piuttosto che considerare lo scritto di Novaziano espressione di una conversione dell'impostazione ufficiale della comunità dal monarchianismo alla dottrina divisiva del Logos, è preferibile apprezzarlo come professione di fede di un gruppo minoritario all'interno di essa. Infatti, alcuni anni dopo questi fatti, Dionigi di Roma (259-68), come vedremo meglio appresso, avrebbe riaffermato il moderato monarchianismo della comunità romana condannando la dottrina del Logos nella forma che gli aveva dato Origene e che Dionigi di Alessandria aveva riecheggiato. Ben poco di specifico sappiamo della diffusione e della vita del cristianesimo in occidente negli ultimi decenni del III secolo. La sequenza dei vescovi romani dopo Dionigi, Felice (270-5) Eutichiano (275-83) Gaio (283-96), è per noi del tutto anodina, e sia a Roma sia in Italia sia altrove la diffusione, prevalentemente cittadina, e l'organizzazione della chiesa non sembra che abbiano incontrato particolari difficoltà. Abbiamo già rilevato la forte diffusione del cristianesimo in Africa, eccezionalmente anche nelle campagne, e i motivi che la determinarono (cfr. p. 114). Basterà ora accennare ad alcuni scritti giuntici sotto l'errato nome di Cipriano, di sicura origine africana e da collocare, più o meno, tra il III e l'inizio del IV secolo: *de duobus montibus*, *de aleatoribus*, *de centesima*. Sono testi omiletici, redatti, soprattutto i primi due, in un latino popolareggiante, a volte approssimativo, probabilmente di chi usualmente si esprimeva in punico, che però denotano una non infima sensibilità esegetica e una dottrina di stampo arcaizzante ma non restia a impegnarsi in temi importanti, quale il contrasto tra tradizione giudaica e tradizione cristiana (*de duobus montibus*). Sono segni indicativi che un'*institutio* specificamente cristiana di livello non trascurabile riusciva a farsi strada anche in persone di modesto livello

culturale. Meno significativo appare, da questo specifico punto di vista, l'*adversus nationes* di Arnobio, di Sicca Veneria (Numidia), un retore convertito in tarda età – siamo negli ultimi decenni del III secolo –, la cui ampiezza (sette libri) contrasta con la superficialità dell'*institutio* cristiana: la ripresa dei tradizionali *topoi* apologetici s'inserisce in un contesto polemico che vede solo in Cristo la possibilità, per l'uomo, di riscattare la sua miserevole sorte.

Alessandria

La politica di accentramento gerarchico della comunità cristiana che vedemmo (cfr. pp. 102-3) perseguita con decisione dal vescovo Demetrio coinvolse Origene con gravi conseguenze per lui e per l'ambiente che gli gravitava intorno. È ben vero che egli, di alcuni anni più giovane di Clemente, pur conoscendone bene gli scritti, come anche quelli di Filone, e condividendo molto della sua linea pedagogica e ascetica, prese le distanze da lui, che probabilmente considerava ancora troppo influenzato dagli gnostici, forse non apprezzandone la definizione di "vero gnostico" per qualificare il cristiano perfetto e – a quanto sembra – evitando di nominarlo specificamente nei suoi scritti: del resto, la sua affermazione di voler essere un ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός va interpretata come dichiarazione di adesione alla struttura gerarchica della chiesa alessandrina più impegnativa di quanto fosse stata quella di Clemente. D'altra parte, egli si era formato in un ambiente in cui le tendenze centrifughe di cui abbiamo sopra parlato erano ancora evidenti, così come la coesistenza, a elevato livello sociale e culturale, di diverse impostazioni di pensiero: sappiamo da Eusebio (6, 2, 13-14) che l'abitazione della matrona che lo aveva soccorso dopo la morte del padre, il martire Leonida, era usualmente frequentata da uno gnostico di nome Paolo. Inoltre, la tendenza elitaria del suo progetto ascetico e culturale, ereditato nella sostanza da Clemente, non era compatibile con la politica di Demetrio, che tendeva a compattare unitariamente l'intera comunità intorno alla figura del vescovo, non tollerando varietà e gradualità di livelli. Comunque, il contrasto di Origene con la gerarchia si fece irreparabile solo gradualmente. All'inizio egli, ancora molto giovane, verso il 205 circa s'inserì nell'attività ufficiale della comunità in qualità di dirigente della scuola catechetica; alternando l'insegnamento con l'approfondimento della sua preparazione culturale, soprattutto filosofica, alla scuola del platonico Am-

monio Sacca, in breve tempo conseguì grande fama, e la sua scuola cominciò a essere frequentata anche da uditori pagani. Per questo motivo in un secondo momento la scuola fu divisa in due livelli: l'inferiore, dedicato alla preparazione dei catecumeni, fu affidato al filosofo Eracla, mentre rimase a Origene il superiore, aperto a più libero studio della Scrittura (215 circa). Riguardo a questa divisione, appare plausibile l'ipotesi (Prinzivalli) che Demetrio abbia cercato in questo modo di restringere l'attività e l'influenza di Origene nella comunità, tanto più che tira nello stesso senso il rifiuto di ordinarlo presbitero, il che gli avrebbe permesso di predicare in chiesa. Ma la fama del giovane dottore continuava a crescere, ed egli fu invitato per colloqui prima dal governatore d'Arabia e poi ad Antiochia da Giulia Mamea, madre dell'imperatore Alessandro Severo (forse nel 231). Questa grande rinomanza non poteva riuscire gradita a Demetrio, e tanto meno i contatti che Origene, durante i suoi viaggi, aveva stabilito con i vescovi palestinesi Teoctisto di Cesarea e Alessandro di Elia Capitolina. Quando costoro l'ordinarono presbitero mentre era in transito presso di loro, Demetrio colse l'occasione: lo condannò e fece confermare la condanna sia da un concilio di vescovi egiziani sia dal vescovo di Roma Ponziano (233 circa). Origene si trasferì a Cesarea insieme con Ambrogio, un ricco signore che egli aveva convertito dallo gnosticismo al cristianesimo e che gli fornì sempre tutti i mezzi necessari per attendere senza alcuna preoccupazione economica allo studio e alla pubblicazione dei suoi scritti. A Cesarea Origene affiancò all'insegnamento scolastico l'assidua predicazione in chiesa, e in tal modo svolse un'attività letteraria di inconsueto spessore quantitativo e qualitativo. Dato il grande prestigio, fu chiamato più volte in comunità anche lontane per mettere alla prova l'ortodossia di alcuni vescovi, della quale si aveva motivo di dubitare: restò famoso il contraddittorio con Berillo, vescovo di Bostra (Arabia), che fu convinto ad abbandonare il monarchianismo e ad abbracciare la dottrina del Logos. Eppure l'ultimo Origene dà a vedere una valutazione della chiesa locale più negativa di quella espressa alcuni anni prima: forse a causa di quella che gli appariva la progressiva mondanizzazione della comunità, soprattutto del clero, o anche perché scoraggiato dalle difficoltà che la sua omiletica scritturistica, d'impostazione spiritualista e perciò allegorica, incontrava a Cesarea, dove i cristiani di origine o di formazione giudaizzante non dovevano essere pochi. Durante la persecuzione di Decio (250) Origene fu arrestato e, pur sottoposto a tortura, persistette nella confessione di fede. Morì poco dopo, a causa degli strapazzi subìti, sembra a Tiro.

Pubblicò molto, perché svolse grande attività come maestro, omileta e anche controversista, e perché Ambrogio gli mise a disposizione tutti i mezzi per poter mettere per scritto gli esiti della sua predicazione (omelie) e del suo insegnamento (commentari), il che non era allora alla portata di tutti, dato che il pubblicare era dispendioso. Per questo motivo i molti scritti di Origene ebbero diffusione mediamente maggiore di quella degli altri scrittori cristiani del suo tempo, e questo, se da una parte accresceva la sua fama, dall'altra provocava reazioni negative, dato – come vedremo – il carattere innovativo di buona parte della riflessione, soprattutto ma non solo fuori di Alessandria. Ci limitiamo qui a ricordare che i multiformi aspetti della riflessione esegetica dottrinale e ascetica origeniana trovano unità nel fondamento della distinzione platonica della realtà in κόσμος αἰσθητός e κόσμος νοητός, per cui la finalità che ogni cristiano dovrebbe proporsi è di innalzarsi, in ogni campo della sua attività, perciò teorica e pratica, dal livello della realtà sensibile a quello della realtà spirituale, dalla lettera allo spirito della Scrittura, dall'umanità alla divinità di Cristo. La Scrittura, perenne incarnazione del Logos, costituì l'oggetto centrale della sua riflessione e, per conseguenza, della sua attività sia didascalica sia omiletica, così che la massima parte dei suoi scritti fu d'argomento esegetico, tale da estendersi a gran parte dell'AT e del NT. Solo parte di questa produzione letteraria è giunta a noi, e molto di essa in traduzione latina, mentre moltissimo è andato perduto sia a causa della inusitata mole di certe opere, sia perché le ripetute condanne ufficiali in cui Origene incorse soprattutto a partire dalla fine del IV secolo provocarono la *damnatio* anche dei suoi scritti. Ricordiamo comunque svariati libri dei suoi commentari ai vangeli di Matteo e Giovanni, conservatici nell'originale greco, e i commentari al *Cantico* e a *Romani* nella traduzione latina, abbreviata e accomodata, di Rufino. A questo provvidenziale traduttore dobbiamo anche la traduzione latina, giunta a noi, di varie raccolte di omelie d'argomento veterotestamentario (*Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, ecc.), mentre omelie sui profeti Isaia, Geremia ed Ezechiele furono tradotte da Girolamo insieme con altre sul *Vangelo di Luca*. Delle omelie su Geremia si è conservato anche l'originale greco. Tra i non molti scritti d'argomento non scritturistico giunti a noi ricordiamo: il giovanile *de principiis*, scritto dottrinale più sistematico di quanto molti studiosi siano oggi disposti a riconoscere, in cui Origene, coll'intento di inserire il pensiero cristiano nella trama della tradizione filosofica greca, non ha remore a esporre le sue proposte più originali e audaci, e perciò fonte primaria delle criti-

che a lui rivolte in vita e dopo la morte. Lo possediamo soltanto nella versione latina, programmaticamente addomesticata, di Rufino. Il *Contro Celso*, tardiva ma molto impegnata confutazione dello scritto anticristiano di Celso (cfr. p. 62), sollecitata da Ambrogio, nell'approfondimento di tutti i temi della polemica tra pagani e cristiani mette bene in rilievo quanto i due autori fossero lontani uno dall'altro. Questo scritto evidenzia in modo eloquente la profonda conoscenza che Origene aveva della filosofia e in genere della letteratura greca. Il resoconto del dibattito tra Origene e il vescovo Eraclide, di sede ignota e di tendenza monarchiana, restituitoci da un papiro, anche se ai suoi occhi era un prodotto d'importanza decisamente secondaria, per noi è significativo perché ci mette finalmente a diretto contatto con una di quelle discussioni pubbliche su tema dottrinale alle quali allora non di rado si ricorreva (cfr. p. 149) e di cui nulla di preciso sapevamo, prima della pubblicazione del papiro, per questo tempo più remoto. Tra gli scritti perduti appaiono di singolare importanza il giovanile *Commento alla Genesi*, la cui interpretazione del racconto della creazione e del peccato era, per quanto ne sappiamo indirettamente, quanto mai originale e personale, e una sterminata produzione esegetica sui Salmi, che ne ha influenzato per secoli tutta l'interpretazione posteriore sia in oriente sia in occidente.

La riflessione di Origene si estese a tutti i campi della letteratura cristiana e, per conseguenza, investì tutti gli aspetti della vita cristiana di allora. In primo luogo va rilevata, soprattutto quanto all'esegesi scritturistica, una esigenza di rigore filologico fino allora sconosciuta alle lettere cristiane, anche a Clemente, e che derivava a Origene *recta via* dalla tradizione grammaticale alessandrina. Essa si esercitò soprattutto sulla critica testuale, richiamando l'attenzione sull'opportunità di fondare l'ermeneutica del testo biblico su un preciso accertamento della sua retta lezione mediante il confronto di diversi esemplari. Esito insigne ne furono gli *Hexapla*, un'armonia veterotestamentaria che affrontava tra loro il testo ebraico e varie traduzioni greche, tra cui quella dei LXX, di uso ufficiale nella Chiesa, da lui fornita di segni diacritici che indicavano le discrepanze maggiori rispetto al testo ebraico. Ne fu fatto un solo esemplare integrale, conservato nella biblioteca di Cesarea, ma anche svariate copie parziali. Ce ne sono giunti soltanto frammenti. Rileviamo ancora la dimensione quantitativa di questa attività esegetica, soprattutto per quanto attiene ai commentari. Fino allora, a nostra conoscenza, c'erano state le essenziali, ancorché raffinate, glosse dello gnostico Eracleone sul

Vangelo di Giovanni e i più comprensivi ma, in complesso, brevi commentari di Ippolito (cfr. p. 86). Ora con Origene si passa a commentari di inusitata lunghezza (33 libri per il *Vangelo di Giovanni*, 12 per i primi quattro capitoli della *Genesi*, 10 per il *Cantico*), in cui interi libri biblici o buona parte di essi era fatta oggetto di un'analisi minuziosa, che non temeva la lunghezza a patto di affrontare sotto ogni aspetto l'interpretazione del testo. La fondamentale distinzione dei due livelli dell'interpretazione letterale e spirituale riposa sulla convinzione, che era già stata di Filone e Clemente, che la Scrittura nasconde il suo più autentico significato sotto il velo della lettera, per distogliere da un approccio superficiale e invitare invece l'esegeta a cercare, al di là del senso storico o comunque superficiale del testo biblico, del quale si accontentava il giudeo tradizionalista e il cristiano poco impegnato, il significato più profondo della parola divina: in quanto tale, essa è inesauribile e offre questa sua ricchezza di significato alle capacità di chi la sa scrutare con dedizione non soltanto intellettuale ma anche ascetica. Ne consegue che ogni passo della Scrittura, al di là del significato letterale, si presta a diverse interpretazioni spirituali che, senza escludersi una con l'altra, mettono in luce aspetti diversi di quella inesauribile ricchezza.

In sostanza, la distinzione teorica in tre livelli di lettura, letterale, spirituale e morale, ha soltanto la finalità pratica di mettere ordine in una molteplicità di procedimenti interpretativi già tradizionali: al di là del significato letterale, incontriamo la tipologia di lontana ascendenza paolina che ravvisava in fatti e figure dell'AT il *typos* di fatti e figure del nuovo, le interpretazioni psicologica e cosmologica d'ascendenza filoniana, che riportavano la lettera del testo biblico a significare eventi cosmici e vicende intime dell'uomo in cerca di Dio, e ancora interpretazioni che mettono in rapporto le realtà della terra con quelle del cielo, le realtà del mondo presente con quelle del mondo a venire. La tecnica dell'allegoria, che Origene è consapevole di partecipare con l'esegesi filosofica dei miti pagani, viene da lui messa a frutto in quanto strumento di per sé neutro, che può essere applicato ai testi più diversi. Praticata con correttezza, cioè rispettando certe esigenze del senso letterale, essa permette di mettere in luce, contro gnostici e marcioniti, il significato cristiano dell'AT, anticipato e prefigurato, sotto forma di profezie e simboli, nel significato letterale riferito alla storia d'Israele e destinato a realizzarsi nel NT; invece, nell'esegesi dei testi neotestamentari Origene, al di là della lettera, ricerca il significato spirituale dei fatti terreni di Cristo e mette in luce con opportuni confronti interni il significato più pro-

fondo delle lettere di Paolo. In sostanza, tutti i procedimenti esegetici messi in opera da Origene erano stati già praticati prima di lui: ora però vengono strutturati in una prassi esegetica organica e unitaria, applicati con sistematicità prima sconosciuta, supportati da un'interpretazione letterale riposante su una critica del testo decisamente innovativa, in definitiva semplificati nella opzione totalizzante di due livelli di lettura, letterale e spirituale, estesi platonicamente a tutto il testo scritturistico. Ne furono temi essenziali quello cristologico ed ecclesiale, al fine di ricercare Cristo nella lettera dell'AT e di approfondire il significato della vita della chiesa nella lettera del NT, e quello psicologico individuale, che piegava la lettura di ambedue i testamenti a significare il rapporto personale che il Logos, al di là della mediazione della chiesa, intrattiene con ognuno dei suoi fedeli per spronarli e guidarli a progredire nella ricerca della perfezione cristiana, lungo un itinerario complesso e difficile. È in questo ultimo ambito che Origene ha messo in rilievo alcune immagini destinate a fondare la successiva mistica cristiana: le mistiche nozze, la ferita d'amore, i sensi spirituali.

Principali antagonisti di Origene, come di Clemente, furono gli gnostici, ormai estromessi dalla comunità cattolica ma sempre pericolosi; ma non soltanto loro, perché egli guardò con preoccupazione anche alla situazione dottrinale all'interno della chiesa cattolica. Platonico convinto con maggior rigore dei suoi predecessori alessandrini, egli contrastò con decisione l'impostazione materialista di molta riflessione asiatica, e contro una concezione corporea, a volte antropomorfa, di Dio, ne affermò la completa incorporeità, dedicando all'argomento molte pagine del *de principiis* e spunti svariati in altri suoi scritti: degli avversari specifica nominativamente Melitone di Sardi. La stessa preoccupazione indirizzò la sua polemica, con pochi ma decisi interventi, contro i millenaristi, diffusi anche in Egitto, in nome di una concezione della risurrezione finale dei morti decisamente spiritualista. Alessandria era stata la patria della dottrina del Logos, e anche in questo ambito l'intervento di Origene fu molto importante, in polemica con monarchiani di tendenza sia adozionista sia modalista: su questo argomento, come abbiamo accennato (cfr. p. 157), egli ebbe occasione di discutere pubblicamente, e con successo, con Eraclide e Berillo di Bostra, e probabilmente anche con altri, dato che il monarchianismo al tempo suo era ben diffuso in area siropalestinese. Contro questi avversari egli sviluppò la dottrina del Logos, articolandola trinitariamente in linea verticale: in alto il Padre, sotto di lui il Figlio, ancora più giù lo Spirito santo. Per rilevare

la distinzione egli, in luogo del termine πρόσωπον utilizzato da Ippolito, da lui o ignorato o considerato poco individualizzante, introdusse ὑπόστασις, termine di uso già aristotelico al fine di definire una sostanza individuale. Questa concezione si sarebbe imposta, e d'ora in poi la dottrina del Logos si sarebbe caratterizzata proprio come quella che affermava tre ipostasi trinitarie: per questo gli avversari l'avvertivano come eccessivamente divisiva, in sostanza triteista. In effetti Origene, aborrendo come blasfemo il concetto stoico dello spirito divino inteso come un sostrato unico corporeo partecipato dalle tre persone divine (= Tertulliano), afferma l'unità di Dio su base esclusivamente dinamica, come già Ippolito: le tre ipostasi operano in modo armonico e unitario, sono tre quanto all'ipostasi ma una cosa sola quanto alla συμφωνία (*Cels.* 8, 12).

Se in ambito teologico e cristologico la riflessione polemica di Origene fu rivolta contro gli asiatici di tendenza monarchiana e/o materialista, in tema di antropologia, e conseguentemente di cosmologia ed escatologia, egli guardò soprattutto agli gnostici, in particolare alla dottrina delle due divinità e a quella delle diverse nature di uomini (cfr. p. 48). In effetti egli avvertì come nessun altro dottore cattolico il forte significato del fondamento sul quale gli avversari basavano la distinzione tra dio sommo del NT e dio minore (Demiurgo) dell'AT: il primo è buono e il secondo è giusto, e giustizia e bontà sono virtù tra loro inconciliabili. Bisognava perciò cercare di spiegare in che modo lo stesso dio potesse essere insieme giusto e buono, senza accontentarsi della pura affermazione di principio, pur scritturisticamente suffragata, come si era fatto prima di lui. Quanto alla dottrina delle diverse nature degli uomini, gli gnostici affermavano la gratuità dell'elezione divina, che li privilegiava rispetto agli altri uomini, rifacendosi analogicamente a quanto si osservava ogni giorno nella vita degli uomini: c'era chi, senza suo merito o colpa, nasceva ricco o povero, libero o schiavo, sano o malato. Agli occhi di Origene, questa osservazione metteva gravemente a rischio la giustizia di Dio. Per superare la duplice difficoltà egli, nel *de principiis*, riprende la dottrina, di ascendenza prima orfica e poi platonica, della preesistenza delle anime rispetto ai corpi: ipotizza perciò la creazione iniziale di un mondo finito di esseri razionali, dotati di un sottile corpo in quanto creati, dato che solo Dio è assolutamente incorporeo, tutti ugualmente perfetti e liberi, distinti uno rispetto all'altro soltanto dall'esercizio del libero arbitrio. Questo esercizio li ha subito diversificati, in quanto essi hanno reagito diversamente all'atto di bontà con cui Dio,

tramite il suo Logos, li aveva creati: alcuni gli sono rimasti vicini o comunque si sono allontanati di poco, altri si sono allontanati di più, altri ancora di più, e di qui sono derivate le tre categorie di angeli, uomini e demoni. Gli uomini, in posizione intermedia tra angeli e demoni, sono perciò creature razionali inserite in corpi pesanti e opachi in ragione del loro peccato, e nel passaggio alla nuova condizione la loro situazione di partenza, diversa da uomo a uomo, è conseguente alla libera scelta effettuata da ognuno nel momento iniziale. Ma la punizione che Dio ha inflitto alle creature colpevoli ha finalità pedagogica e medicinale, e la pena inflitta ha solo carattere temporaneo, in quanto mira al recupero finale di ogni creatura nel bene (= apocatastasi). Dato che questo recupero deve avvenire senza forzare la libertà della singola creatura, Origene lo ipotizza in tempi lunghissimi, implicanti la successione di più mondi (eoni) uno dopo l'altro, finché la capacità persuasiva del Logos avrà la meglio su tutti i peccatori: ultimo, sarà recuperato anche il diavolo, e così sarà ristabilita la situazione iniziale di perfezione uguaglianza incorporeità (= corporeità sottile e luminosa). Questa dottrina aveva il pregio di conciliare in Dio bontà e giustizia e dava spiegazione razionale della diversità di condizioni che caratterizza gli uomini indipendentemente dal loro volere e agire, ma concedeva molto alla riflessione filosofica platonica e presentava aspetti sconcertanti per la mentalità dei cristiani di allora, *in primis* la salvezza finale anche del diavolo e la non eternità delle pene dell'inferno. È ovvio perciò che, a fronte delle adesioni, Origene abbia dovuto fare i conti con un'opposizione che non teneva conto dell'aver egli proposto questo discorso dottrinale non assiomaticamente ma soltanto γυμναστικῶς, come possibile ipotesi: le ripulse furono tali che lo costrinsero a giustificarsi presso il vescovo di Roma e nocquero alla sua popolarità nella comunità cristiana di Alessandria. Certamente esse contribuirono, sia pur indirettamente, a convincere Demetrio dell'opportunità di liberarsi di questo scomodo e troppo famoso e chiacchierato collaboratore. Dato questo clima non favorevole, Origene si fece più attento e in seguito si guardò bene dal riproporre apertamente questa dottrina: ma fu sempre convinto della sua utilità e con prudenza continuò a farvi allusioni più o meno chiare nei commentari e a volte anche nelle omelie.

Le finalità antignostiche e culturali in genere della sua riflessione Origene cercò di rendere operanti ed efficaci in ambito comunitario continuando l'attività magisteriale di Panteno e Clemente. È indubbio che egli abbia avvertito più di quelli la presenza della comunità nella sua in-

terezza, come ci dice anche la sua aspirazione al presbiterato, necessaria per poter predicare a tutti i fedeli e per questo avversata da Demetrio e realizzata soltanto a Cesarea. È per altro indubbio che il progetto che egli perseguiva, lo stesso, in fondo, di Clemente, era costituzionalmente elitario, perché il progresso dei fedeli dal livello di incipienti a quello di perfetti, che egli auspicava realizzabile mediante lo studio assiduo della Scrittura, filologicamente e filosoficamente supportato e sotto la direzione del maestro, se in teoria era aperto a tutti, di fatto si realizzava soltanto a beneficio di pochi e, articolando la comunità a due livelli, sanzionava l'inferiorità intellettuale dei molti rispetto a questi pochi privilegiati: non bastava perciò il superamento degli errori gnostici per smorzare una diffusa avversione. In effetti Origene modellava il suo insegnamento scolastico su quello delle scuole di filosofia, e l'essenza stessa del suo metodo di lavoro, fondato sulla ricerca e sulla proposta più che sull'affermazione apodittica, sembra trasferirci all'interno di una di quelle scuole. Egli infatti non riteneva indispensabile che la discussione dovesse giungere necessariamente a una conclusione, perché considerava la ricerca e la relativa discussione in cui si articolava lo studio della Scrittura come fini a se stesse, in quanto tali da esercitare asceticamente, oltre che intellettualmente, chi ne fosse interessato e perciò da farlo progredire lungo la via che porta alla perfezione. L'esercizio finiva di fatto per identificarsi, ai suoi occhi, col risultato. Tutto ciò, in un'Alessandria cristiana ormai compattata da Demetrio intorno all'autorità del vescovo, che tendeva all'appiattimento di ogni altra distinzione che non fosse quella tra clero e laici e necessariamente perseguiva anche una completa uniformità di dottrina, non poteva non apparire utopico: una stortura da eliminare. Per questo Origene finì a Cesarea, dove trovava ancora un'aria per lui più respirabile: ma quanto più respirabile? In effetti anche qui, nonostante l'amicizia di Alessandro e Teoctisto e il suo inserimento nel presbiterato con conseguente attività omiletica, il suo anacronistico progetto era destinato a finire con lui, tanto più che l'allegorismo caratteristico di tanta sua esegesi, di casa ad Alessandria, suscitava contrasti in una Cesarea dove continuavano a esercitarsi sulla comunità cristiana influssi giudaici. Per altro, la sua fama aveva ormai ampiamente travalicato l'ambito delle comunità di Cesarea ed Elia Capitolina, mentre ad Alessandria, nonostante il suo allontanamento, alcune acquisizioni fondamentali della sua riflessione dottrinale e della sua prassi esegetica, in quanto radicate nella tradizione culturale dell'ambiente, finivano per eccedere i confini della scuola imponendosi anche all'episcopato e per-

ciò, nonostante qualche contrasto, all'intera comunità: ci riferiamo in particolare ai concetti dell'assoluta incorporeità di Dio e della coeternità di Dio Padre e Cristo Logos e alla dottrina delle tre ipostasi trinitarie.

Ma i risultati conseguiti da Origene su queste direttrici, sia nell'esegesi che nella riflessione dottrinale col decisivo ausilio di concetti e moduli dedotti dalla filosofia greca, furono tali da imporsi anche all'attenzione dell'intellettualità pagana, e questo risultato fu di grande rilevanza in un momento storico caratterizzato, come sappiamo (cfr. p. 113), dalla profonda crisi politica, economica e sociale che travagliò l'impero romano soprattutto nei decenni centrali del III secolo. Già abbiamo rilevato come questa crisi avesse favorito non poco il proselitismo della religione cristiana: in tale favorevole contingenza, il diffondersi della fama di Origene e dei risultati della riflessione sia sua sia di altri che erano attivi lungo la stessa direttiva culturale – si pensi a Giulio Africano (cfr. pp. 115-6) – era in grado di dimostrare ormai superato l'inveterato pregiudizio che valutava la religione cristiana adatta soltanto ad adepti fanatici e ignoranti: in tal modo veniva rimossa la principale remora che ostacolava la sua diffusione nei ceti socialmente e culturalmente rappresentativi della società di allora, i quali, infatti, cominciarono allora a interessarsi al cristianesimo in modo molto più impegnativo che non in precedenza. Di contro, la diffusione di queste idee e di questa impostazione culturale incontrò forti remore proprio all'interno delle comunità cristiane, perché all'entusiastica adesione di alcuni si opponeva il rifiuto di altri, ed erano remore diffuse non soltanto negli ambienti meno colti, ma ben più largamente; bisognava infatti fare i conti non soltanto con le forti differenze di base che specificavano la cultura alessandrina rispetto a quella che abbiamo definito asiatica, ma anche con l'atavica e diffusa diffidenza degli ambienti cristiani nei confronti delle manifestazioni più impegnative della cultura greca: retorica, letteratura e filosofia. Tale diffidenza non era affatto sopita e trovava alimento alla sua avversione proprio in questa nuova situazione culturale, in quanto la considerava capace di deformare il tradizionale patrimonio di dottrina e di rinverdire nella sostanza, anche se in forma rinnovata, i pericoli che la chiesa aveva corso in un passato ancora prossimo a causa dell'attività degli gnostici.

Nonostante l'attività persecutoria a danno dei cristiani che ebbe luogo al tempo di Settimio Severo, tra il 202 e il 203, a opera dei prefetti Q. Mecio Leto e Subaziano Aquila, durante la prima metà del III secolo la religione cristiana continuò a diffondersi in Egitto, pure nella χώρα,

come arguiamo anche dalle prime ordinazioni episcopali effettuate da Demetrio (cfr. pp. 103-4); e dopo le persecuzioni di Decio e Valeriano, la diffusione certamente s'intensificò, anche se – come al solito – siamo nell'impossibilità di quantificare. È difficile credere che alla fine del secolo il cristianesimo fosse diventato maggioritario in Egitto, come qualcuno ha ipotizzato, ma certamente rappresentava una minoranza molto consistente, e la sua efficiente e capillare organizzazione ne aumentava il peso politico. Perciò gradualmente anche il reticolo degli episcopati andò infittendosi, sempre per nomina da parte del vescovo di Alessandria, il cui potere era perciò di fatto illimitato sulle comunità cristiane di tutto l'Egitto e della Pentapoli libica. Morto Demetrio (231/232), gli successe sulla cattedra episcopale Eracla. Sarebbe stato, a dir di Eusebio, amico di Origene: di fatto fu persona di piena fiducia di Demetrio, che dopo avergli affidato l'istruzione dei catecumeni, sottratta a Origene (cfr. p. 157), quando quello fu condannato, gli affidò anche la scuola di livello superiore, che d'ora in poi rimarrà a stretto contatto col vescovo. Era considerato un grande intellettuale, ma di fatto non consta che abbia scritto alcunché, e l'unico atto accertato che di lui si conosce fu la conferma della condanna di Origene. Nel 247/248 gli successe nell'episcopato Dionigi, che in precedenza era stato prima discepolo di Origene e poi a capo della scuola. Era di grande famiglia, molto colto, autore di scritti filosofici (*Sulla natura*) ed esegetici (*Commento ai Proverbi*), di cui ci restano solo frammenti. Varie sue lettere, utilizzate da Eusebio, ci ragguagliano sulle persecuzioni di Decio (250) e Valeriano (257-258) in Egitto: durante la prima, Dionigi si allontanò da Alessandria, proprio come nello stesso tempo faceva a Cartagine Cipriano, che gli fu molto affine sotto vari punti di vista, e come quello anche lui fu soggetto a critiche; durante la seconda persecuzione fu inviato in esilio. Già prima che Decio pubblicasse l'editto anticristiano, in Alessandria, alla notizia della sua ribellione contro l'imperatore filocristiano Filippo l'Arabo, la folla aveva massacrato molti cristiani, e il prefetto Sabino aveva cominciato subito a farli imprigionare. Gli effetti della persecuzione furono quelli che già conosciamo, e la gran massa dei *lapsi* provocò gli stessi disordini che a Roma e Cartagine; i provvedimenti di Dionigi al fine della loro riammissione furono in complesso abbastanza lassisti, dato il carattere fondamentalmente irenico del personaggio. In occasione di questa persecuzione egli inviò una lettera amichevole a Origene che, come sappiamo, era stato sottoposto a tortura. Durante la persecuzione di Valeriano gli editti anticristiani furono applicati in Egitto con maggiore se-

verità che a Roma e in Africa, non facendosi distinzione tra ecclesiastici e laici. Anche in questa occasione Dionigi dovette replicare ad accuse mossegli dal vescovo Germano, rivendicando la fermezza del suo atteggiamento al cospetto del prefetto Emiliano. In effetti neppure in questa regione, nonostante il rigore maggiore che altrove, gli editti furono applicati in modo integrale. Nel 262, terminata la persecuzione e recuperato all'impero l'Egitto dopo varie usurpazioni, Gallieno inviò a Dionigi e agli altri vescovi egiziani la lettera che estendeva a loro beneficio la restituzione dei beni ecclesiastici che erano stati confiscati per ordine di Valeriano (cfr. p. 123).

Negli anni tra le due persecuzioni e in quelli successivi, Dionigi dovette affrontare, in modo più o meno diretto, varie difficoltà di carattere soprattutto dottrinale. Chiamato nel 251 a prendere posizione in merito allo scisma romano di Novaziano (cfr. p. 152), egli assunse un atteggiamento di piena condanna, e non poteva essere altrimenti, data la sostanziale validità dell'elezione di Cornelio e la propria tendenza a tenersi lontano da posizioni estremiste. In un anno incerto tra le due persecuzioni, o poco dopo, egli affrontò il problema della presenza millenarista in Egitto. Abbiamo già variamente accennato alla fortuna del millenarismo in Asia e anche fuori (Tertulliano). Lo avevano condiviso anche i montanisti, e la reazione alla Nuova Profezia aveva indebolito un po' dovunque la posizione dei millenaristi, anche se non montanisti; abbiamo anche accennato agli attacchi rivolti contro di loro da Origene (cfr. p. 161): ma finora non abbiamo notizia di una vera e propria condanna ai loro danni. Un focolaio millenarista verso la metà del III secolo era attivo in Egitto, ad Arsinoe nel Fayoum, e ne era a capo il vescovo Nepos: un suo libro indirizzato contro gli allegoristi, di cui abbiamo notizia, rileva la componente esegetica del dibattito, in quanto Origene aveva interpretato in senso spirituale i passi profetici relativi alla pace e alla prosperità dell'era messianica sul cui significato letterale i millenaristi fondavano le loro convinzioni. Sappiamo da Eusebio (7, 24) che Dionigi, quando Nepos era morto e gli era succeduto alla guida del movimento un tal Coracione, andò ad affrontarli nella loro sede ed ebbe con loro una discussione di ben tre giorni, alla fine della quale convinse alcuni di quei millenaristi ad abbandonare la loro dottrina: non tutti però, e la documentazione in proposito nulla ci dice circa una loro eventuale condanna, il che comunque non era nello spirito di Dionigi. In questa occasione, nello scritto dedicato all'argomento, *Sulle promesse*, cercò di screditare il valore dell'*Apocalissi*, altro punto di forza degli avversari, di-

mostrando in modo impeccabile che non poteva essere stato scritto dall'apostolo Giovanni, in antico universalmente considerato autore del quarto vangelo, e ipotizzò che ne fosse stato autore un altro Giovanni, come è stato variamente riproposto in età moderna. Dopo Dionigi non abbiamo più notizie di questi millenaristi di Arsinoe. Intorno al 258 egli ebbe occasione di polemizzare con i sabelliani, che erano attivi nella Pentapoli libica. Non sappiamo quali fossero i rapporti di costoro con Sabellio, che gli avversari consideravano loro eponimo ma di cui non abbiamo notizie dopo che Callisto lo aveva condannato a Roma intorno al 220, e il sabellianismo confutato nel *de trinitate* di Novaziano continuava fedelmente la dottrina di Noeto (cfr. pp. 84-5). Invece questo sabellianismo orientale, di alcuni anni posteriore, presentava una versione modificata della dottrina originaria: per reazione alla riflessione trinitaria di Origene affermava una sola ipostasi trinitaria, una monade divina che si presentava nel mondo e nella storia sotto aspetti diversi con specifica finalità, ora come Padre (creazione), ora come Figlio (redenzione), ora come Spirito santo (santificazione). Nel respingere questa dottrina, in una lettera a noi non pervenuta, Dionigi, per reazione, aveva accentuato il divisismo strutturale della dottrina del Logos e aveva addirittura parlato del Figlio come creatura di Dio Padre. Alcuni fedeli, lontani da Sabellio ma sconcertati dalle affermazioni in contrario di Dionigi, dato che in Egitto e in Libia quello rappresentava l'autorità suprema e l'episcopato era allineato con lui, lo accusarono presso il vescovo di Roma. Indirizzarono la lettera a papa Sisto ma, martirizzato questo nel 258, rispose il nuovo vescovo romano, anch'egli di nome Dionigi, donde la questione dei due Dionigi, che conosciamo soltanto per sommi capi a causa della scarsezza e frammentarietà della documentazione, in gran parte proveniente da uno scritto di Atanasio.

Il Romano, assumendo come sue le accuse che gli avversari locali dell'Alessandrino gli avevano comunicato *per epistulam*, aveva fatto carico al collega di predicare tre ipostasi separate della divinità, perciò tre divinità, e di aver definito il Figlio creatura del Padre. L'Alessandrino, sempre possibilista, non esitò ad ammettere di aver trasceso un po' a causa della durezza della polemica e ritrattò l'affermazione, per altro – si scusò – solo saltuaria, del Figlio come creatura, riaffermandone il carattere pienamente divino, la sua condizione di Figlio reale, la sua coeternità con Dio Padre, Mantenne però con fermezza la posizione trinitaria: se togliamo le ipostasi – egli afferma – togliamo via la Trinità, mentre è necessario professare sia la dilatazione della monade nella triade, sia la

contrazione della triade nella monade. In merito all'accusa di non voler riconoscere che il Figlio è ὁμοούσιος col Padre, accusa che gli veniva mossa non da Roma ma direttamente dai suoi avversari d'Egitto, Dionigi fu diplomatico: non sollevò più difficoltà ad accettare il termine, anche se non attestato scritturisticamente, ma – precisò – nel significato generico di ὁμογενής, ὁμοφυής; perciò il Padre e il Figlio sono dello stesso genere e della stessa natura, un'affermazione in sostanza anodina, che comunque rilevava la divinità del Figlio. Non tenendo conto di un'occorrenza origeniana probabilmente non autentica, è questa la prima sicura attestazione di ὁμοούσιος in ambito di teologia trinitaria, mentre prima gli gnostici avevano fatto uso di questo termine per affermare l'identità di natura degli gnostici col mondo divino. Lo scambio di accusa e replica tra Dionigi e i suoi avversari si colorava di ambiguità in forza della duplice significazione del termine οὐσία, indicativo, cioè, sia di un'essenza, sostanza individuale (prima οὐσία aristotelica, = ὑπόστασις), sia di ciò che è comune a tutti gli esseri di uno stesso genere (seconda οὐσία aristotelica): nella tradizione aristotelica questa seconda οὐσία era soltanto astratta, *post rem*, ma nella tradizione platonica era reale. Evidentemente gli avversari di Dionigi, che non volevano accettare la dottrina delle tre ipostasi, intendevano ὁμοούσιος dando a οὐσία il significato di prima οὐσία aristotelica, mentre nel replicare Dionigi si attesta su quello di seconda οὐσία. Non abbiamo altra notizia sulla questione, quale cioè sia stato l'atteggiamento di Dionigi di Roma di fronte alla risposta dell'Alessandrino che faceva concessioni solo parziali. Dal canto suo, il Romano, nel mettere sotto accusa il collega, dà a vedere una concezione trinitaria molto più unitiva, integrando il rifiuto delle tre ipostasi coll'affermazione della monade divina e senza alcuna preoccupazione di chiarire in che modo, scartate le opposte soluzioni sia di Sabellio sia di Origene/Dionigi, il Figlio e lo Spirito santo si distinguessero dal Padre in tale monade. Egli non esita a caratterizzare questa sua dottrina col nome di μοναρχία, utilizzando cioè un termine che era stato a suo tempo utilizzato dai monarchiani della linea Noeto-Sabellio e che per questo i sostenitori della dottrina del Logos rifiutavano. Possiamo definire questo atteggiamento, per distinguerlo da quello radicale di Sabellio, come monarchianismo moderato, e la chiesa romana avrebbe mantenuto a lungo questo atteggiamento. Non sappiamo neppure come Dionigi di Alessandria abbia chiuso la questione con i suoi avversari non sabelliani d'Egitto. È evidente che ancora al tempo suo la dottrina delle ipostasi, affermata a livello gerarchico, incontrava

difficoltà a penetrare fra i fedeli. Non abbiamo comunque notizia di ulteriori dispute nella chiesa d'Egitto, e agl'inizi del IV secolo essa appare ormai tutta allineata dottrinalmente sulla linea di Origene-Dionigi.

Intorno al 265 Dionigi di Alessandria fu invitato a collaborare all'iniziativa che vari vescovi siropalestinesi avevano intrapreso per contrastare l'attività di Paolo di Samosata (cfr. p. 173), ma, pur essendo egli intenzionato ad aderire a questa iniziativa, si poté pronunciare solo con una lettera e morì prima di entrare efficacemente in azione. Gli succedette Massimo (265-81/82), di cui nulla sappiamo, e dopo di lui Teona (281/282-300 circa), di cui sappiamo che prepose alla scuola Achilla. Per il lungo periodo tra gli scolarcati di Dionigi e Achilla, Eusebio non fa parola di altri capi della scuola; invece Filippo di Side conosce come tali Teognosto e Pierio: di costoro Eusebio non nomina mai il primo, non sappiamo per qual motivo, mentre dice (7, 32, 27) il secondo molto dotto ma ne tace la direzione della scuola. La questione è molto ingarbugliata. Con Pierio, la cui fedeltà alla tradizione origeniana è rilevata dal soprannome di Origene iunior, siamo già a cavallo del IV secolo, perciò dopo lo scolarcato di Pietro successore di Achilla. Teognosto potrebbe trovare collocazione nello iato tra Dionigi e Achilla. Quel che comunque ci interessa è la *fides* origeniana anche di Teognosto, attestata non soltanto dai pochi frammenti che di lui conosciamo, ma anche dalla notizia (Fozio) che rileva il carattere aporetico e zetetico delle sue perdute ὑποτυπώσεις, perciò fedele continuazione del modo di insegnare del maestro. In sostanza, anche dopo l'allontanamento di Origene, la scuola continua in modo prevalente il suo insegnamento sia quanto alle acquisizioni, sia quanto al metodo d'insegnamento. Il modo di interpretare spiritualmente la Scrittura, perciò con largo ricorso all'allegorizzazione, è abituale; e dottrine come quella dell'incorporeità di Dio, delle tre ipostasi trinitarie, della coeternità del Figlio col Padre, la cui anteriorità perciò è soltanto ontologica e non cronologica, verso la fine del secolo appaiono ormai acquisite nella comunità alessandrina, mentre altrove incontravano resistenza anche accanita. In sostanza, l'unica dottrina origeniana che fu subito combattuta anche ad Alessandria sembra essere stata quella della preesistenza delle anime rispetto ai corpi, che già Clemente aveva rifiutato, in quanto appariva troppo tributaria della filosofia greca e priva di conforto scritturistico. Essa, inoltre, affermando necessariamente che anche l'anima del Cristo incarnato fosse preesistita all'incarnazione in stato di assoluta adesione al Logos divino, imponeva la stranezza di configurarne l'incarnazione in due momenti, prima la crea-

zione *ante tempus* dell'anima e poi l'assunzione del corpo in Maria. Vedremo tra breve le conseguenze di questo rifiuto. Rileviamo ancora una volta la specificità dell'organizzazione gerarchica delle chiese d'Egitto e Libia, in tutto soggette al vescovo di Alessandria, che fino a Dionigi veniva eletto nel collegio dei presbiteri e di questi si valeva per nominare i vescovi delle altre sedi, donde il suo potere del tutto eccezionale nella chiesa d'allora. Basterà ancora accennare che verso la fine del secolo, insieme con le prime avvisaglie del monachesimo, comincia con la traduzione della Scrittura la produzione letteraria nella lingua autoctona, il copto, che continuerà con grande slancio nei secoli successivi, nei primi tempi quasi esclusivamente con traduzioni di opere di contenuto cristiano redatte in greco, di contenuto non solo ortodosso ma anche gnostico (testi di Nag Hammadi). Dato che l'alfabetismo era allora poco diffuso, i fruitori di questa letteratura erano sicuramente, nella totalità o quasi, bilingui e perciò non avevano bisogno di ricorrere al copto per leggere ciò che era stato scritto in greco. L'iniziativa va dunque interpretata nel senso, cui già sopra abbiamo accennato (cfr. p. 114), di rivendicazione della propria specificità etnica in contrapposizione all'ellenismo egemone: la professione cristiana catalizzava e coagulava intorno a sé questi fermenti nazionalisti, permettendo loro finalmente di esprimersi liberamente a livello religioso. Anche nell'origine dell'eremitismo monastico ebbero parte queste rivendicazioni, in chiave forse più esplicitamente antiromana, ma questo fenomeno è più complesso e sarà esaminato in seguito.

L'oriente

Abbiamo visto come Origene si fosse fatto propugnatore di un ambizioso progetto culturale di portata totalizzante: esegesi, dottrina e spiritualità. Fondato sul largo ricorso alla filosofia greca, soprattutto quella platonica, esso si poteva considerare di casa ad Alessandria, dove presentava stretti contatti con Filone e Clemente, e difatti abbiamo visto che, nonostante la condanna e il rifiuto di alcune sue dottrine, la chiesa di Alessandria aveva recepito non poco della riflessione di Origene, e proprio in ambiti dottrinali molto importanti. Inoltre, il suo trasferimento a Cesarea di Palestina comportò necessariamente l'istituzione di un nuovo centro di irradiazione di cultura alessandrina – Origene non solo insegnò ma anche predicò – in una regione che, pur limitrofa, fino allora

non consta che avesse recepito alcunché da Alessandria cristiana. Nella diffusione delle proprie idee Origene era grandemente agevolato dall'amicizia che avevano per lui Teoctisto, vescovo di Cesarea, e Alessandro, vescovo di Elia Capitolina, un cappàdoce che godeva di molta considerazione in tutta la regione. Si aggiungeva loro Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia (Asia Minore), presso il quale Origene soggiornò per qualche tempo. È ovvio che, al di là del rapporto *stricto sensu* amicale, la familiarità di questi importanti personaggi con l'Alessandrino implicava l'adesione, anche solo parziale, al suo progetto, e questo atteggiamento favorevole contribuì grandemente alla diffusione dell'origenismo in Palestina e nelle regioni limitrofe, Arabia e Siria. Ben poco sappiamo della condizione culturale, così come della storia *tout court*, delle comunità cristiane in queste regioni prima della diffusione delle nuove idee. Di una comunità importante come quella di Antiochia ben poco conosciamo tra Teofilo, fine del II secolo, e Paolo di Samosata, anni sessanta del III: quanto infatti Eusebio ci dice (6, 12) di Serapione, ottavo vescovo negli anni iniziali del III secolo, autore di alcune lettere di contenuto antimontanista e di una agli abitanti di Rhossos in Cilicia in cui metteva in guardia riguardo alla lettura dell'apocrifo *Vangelo di Pietro*, è ben poco, anche quanto all'ultima notizia, che pure potrebbe avere ben altro valore per noi se fosse possibile contestualizzarla adeguatamente. Gli altri vescovi che Eusebio elenca sono per noi poco più che nomi. Sappiamo comunque che Asclepiade, successore di Serapione, era in buoni rapporti con Alessandro, l'amico di Origene; e fu sotto il suo successore Fileto che l'Alessandrino soggiornò per vario tempo ad Antiochia invitato da Giulia Mamea, il che fa ragionevolmente supporre un atteggiamento non sfavorevole del vescovo nei suoi confronti. C'è inoltre motivo di credere che l'immediato predecessore di Paolo di Samosata, Demetriano, non fosse avverso all'origenismo. In altro contesto ci porta ciò che sappiamo di Fabio, tredicesimo vescovo al tempo della persecuzione di Decio (250): fu il destinatario di una lunga lettera con cui papa Cornelio cercava il suo appoggio contro lo scisma di Novaziano, e in questo senso egli fu pressato anche da Dionigi di Alessandria; ma Fabio era un rigorista e inclinava verso gli scismatici. Provvidenzialmente per Cornelio, morì di lì a poco, e il successore Demetriano si allineò con Dionigi e tutto l'oriente in favore della pace e perciò contro lo scisma di Novaziano. Abbiamo notizia che egli sarebbe stato portato prigioniero in Persia quando i persiani conquistarono Antiochia (255/256).

Ancora di meno che riguardo ad Antiochia sappiamo delle comunità di Palestina, Arabia e del resto della Siria ellenizzata. Le pubbliche discussioni che Origene sostenne con Berillo di Bostra e con Eraclide, ambedue di professione monarchiana, sono per noi l'unico indizio della contrastata penetrazione delle sue idee in una regione la cui *humus* culturale, per il persistere di mentalità giudaizzante, potenziata forse da influssi di cultura asiatica, non era la più indicata ad accogliere con favore i punti di forza della riflessione origeniana: spiritualità di tipo platonico, esegesi molto aperta all'allegoria, dottrina del Logos. Possiamo ragionevolmente ipotizzare una serie di conflitti locali con esito alterno ma, almeno in Palestina, in complesso più favorevole alle nuove idee, soprattutto in forza dell'appoggio dei due più importanti vescovi della regione. Lo scontro decisivo si ebbe quando ad Antiochia a succedere a Demetriano fu chiamato (259/260) Paolo, di cui gli antichi specificarono come luogo di origine la città di Samosata, nella Siria interna ma abbastanza ellenizzata. Siamo negli anni in cui il declino della potenza romana in oriente, dopo la sconfitta di Valeriano a opera dei persiani, ha portato in primo piano, nella resistenza agli invasori, il principe siriano di Palmira Odenato e, dopo il suo assassinio (266/267), la vedova Zenobia, a capo di un vasto regno di cui faceva parte anche Antiochia. Dato che nulla sappiamo di Paolo prima dell'elezione episcopale, molto si è almanaccato da parte degli studiosi moderni, soprattutto nel senso di farlo esponente di una tendenza filosiriana all'interno della comunità di Antiochia, favorita da Odenato e Zenobia, in opposizione a quella ellenizzata. Non sappiamo se e quanto ci sia di attendibile in questa presentazione del personaggio: mi sembra però eccessivo dubitare, secondo una recente tendenza di studio, della notizia che egli, oltre che vescovo, avrebbe ricoperto ad Antiochia, al tempo di Zenobia, anche la carica civile amministrativa di *ducenarius*, così come le accuse di superbia, immoralità e lusso eccessivo, che gli furono mosse dagli avversari, pur rientrando in un preciso *cliché* retorico e per certo in larga parte opinabili, qualche fondamento potrebbero averlo avuto. Va ancora rilevato che nel contrasto tra lui e i vescovi siropalestinesi, che si svolse interamente al tempo del predominio palmireno, nulla fu fatto da Zenobia per impedire la condanna ecclesiastica di quello che sarebbe stato un suo protetto. Il punto fondamentale del contrasto fu di natura dottrinale, perché Paolo era di tendenza monarchiana e i suoi avversari invece professavano la dottrina del Logos. Abbiamo visto sopra come non manchino indizi i quali fanno pensare che Origene ad Antiochia dovesse godere di

una certa popolarità, e la cosa non ci sorprende dato che Teofilo, alla fine del II secolo, aveva professato, pur con qualche influsso giudaizzante, proprio la dottrina del Logos.

Per contestualizzare in qualche modo la posizione dottrinale di Paolo, sulla quale si sono voluti ipotizzare, non so quanto a ragione, immediati e diretti influssi giudaici, vanno additate le persistenze giudaizzanti nelle comunità cristiane d'area palestinese e, più vastamente, nella cultura asiatica, alle quali abbiamo già variamente accennato; e in un'ottica più ristretta, va rammentato quanto abbiamo già detto (cfr. p. 68) riguardo alla continua litigiosità che contraddistinse, per quel che ne sappiamo fin quasi dalle origini, la cristianità antiochena in ambito dottrinale, stante il contrasto tra ellenisti e giudaizzanti. Come è più che probabile che al tempo di Teofilo il prevalere della dottrina del Logos abbia incontrato l'opposizione dei giudaizzanti di tendenza monarchiana, così al tempo di Paolo il prevalere della tendenza monarchiana fu tutt'altro che incontrastato: e proprio su questa opposizione locale a Paolo fecero forza, come vedremo, i vescovi suoi avversari per metterlo sotto accusa proprio nella sua sede episcopale. L'operazione fu molto laboriosa, e i preliminari ci sono quasi sconosciuti per carenza e imprecisione nella nostra documentazione, nonostante l'interesse di Eusebio per questi avvenimenti (7, 27-30): ci furono almeno due o anche tre riunioni di vescovi, con iniziale partecipazione anche di Firmiliano, mentre Dionigi, in cattive condizioni, si limitò a una lettera di appoggio all'iniziativa; non sappiamo, per altro, quanto tali riunioni siano state ufficiali, mentre è certo che rimasero senza effetto. Finalmente, nel 268 si riunirono a concilio in Antiochia molti vescovi di area siropalestinese e qui misero sotto accusa Paolo, al quale si faceva carico di condotta immorale e falsa dottrina. In questo contesto polemico s'inserisce la lettera che sei vescovi indirizzarono a Paolo: Imeneo di Elia Capitolina, successore di Alessandro; Teotecno di Cesarea, successore di Teoctisto; Massimo di Bostra, successore di Berillo; e poi Teofilo, Proclo e Bolano, di cui ignoriamo la sede. I nomi ci orientano in senso origeniano e altrettanto il contenuto della lettera: l'operazione contro Paolo fu un episodio, il più importante, della contrastata diffusione dell'origenismo in area siropalestinese. Il momento decisivo del concilio si ebbe quando vennero a discussione Paolo e il presbitero antiocheno Malchione, un professore di filosofia, portavoce dei vescovi convenuti ad Antiochia, oltre che – ipotizziamo – della locale opposizione a Paolo. Convinto di eresia di stampo monarchiano, Paolo fu dichiarato deposto. Ma, appoggiato da Zenobia

e dai suoi propri sostenitori, egli si rifiutò di abbandonare la sede dell'episcopato. Soltanto quando l'imperatore Aureliano aggregò nuovamente Antiochia all'impero (272), a richiesta degli avversari fece sloggiare Paolo, attribuendo i locali della chiesa ai vescovi che erano in comunione con quelli d'Italia e in special modo con quello di Roma. La decisione si spiega in ragione del nuovo stato di cose inaugurato dall'editto di tolleranza di Gallieno: il ricorso, per altro, all'autorità civile per la conclusione di un'azione di significato esclusivamente religioso stava a evidenziare più che mai la precarietà degli allora vigenti rapporti interecclesiali, in quanto non regolati da apposita normativa (cfr. p. 129).

Abbiamo detto che il momento decisivo del concilio fu quello dottrinale. La dottrina sia di Paolo sia dei suoi avversari si ricava dalla lettera dei sei vescovi e da non pochi superstiti frammenti del dibattito tra Paolo e Malchione. A questo proposito va premesso che, ignorando noi tutto, all'infuori di questi testi, dell'orientamento dei vescovi convenuti ad Antiochia contro Paolo, moltissimi secondo Eusebio, sarebbe arbitrario ipotizzarli tutti di professione origeniana, ma per certo quelli di tale indirizzo non dovevano essere pochi, soprattutto erano autorevoli e indirizzarono sul loro binario l'operazione ai danni del collega antiocheno. In effetti la lettera dei sei vescovi dà a vedere un'impostazione trinitaria (anche se lo Spirito santo non entrò mai in questione, e la disputa fu soltanto cristologica) di stampo origeniano, rilevata dalla distinzione tra Dio Padre e il Logos Figlio per ipostasi e ousia, dove questo secondo termine, che sappiamo di significato ambiguo (cfr. p. 169), viene adoperato come sinonimo di ipostasi e tale rimarrà per circa un secolo. A Paolo, in nome dei vescovi suoi avversari, Malchione rimproverò di concepire l'unione tra l'uomo Gesù e il Logos (Sapienza) divino in modo soltanto estrinseco e accidentale, non secondo la sostanza (οὐσιωδῶς): in definitiva un'inabitazione come in Mosè e nei profeti, quantitativamente più rilevante, ma qualitativamente analoga. Dal canto suo, nel prospettare come sostanziale questa unione, Malchione ebbe occasione di enunciare di passaggio la prima formulazione a noi conosciuta dello schema cristologico λόγος/σάρξ, nel senso che nel Cristo incarnato il Logos divino avrebbe assunto la funzione egemone che in ogni corpo umano viene esplicata dall'anima: anche se non viene esplicitamente negata, la presenza dell'anima umana in Cristo di fatto diventa pleonastica. Stante l'osservanza origeniana degli avversari di Paolo, questa concezione cristologica sorprende, dato che Origene aveva valorizzato in modo particolare l'anima di Cristo, che egli identificava con la creatura

razionale che nella scelta iniziale più strettamente aveva aderito al Logos divino (cfr. p. 163): proprio essa, in quanto di natura razionale, aveva reso possibile con la sua mediazione l'unione del Logos divino col corpo umano. Possiamo comunque ipotizzare che proprio il modo inusuale con cui Origene aveva concepito l'incarnazione del Logos in due tempi (cfr. p. 170) avesse provocato ad Alessandria una reazione tale da arrivare fino alla negazione *tout court* di questa anima. Quanto a Paolo, la presentazione vulgata della sua dottrina ne ha fatto un monarchiano che avrebbe ridotto Cristo a mero uomo divinamente ispirato: in questo senso il Figlio di Dio sarebbe nato da Maria. Alla luce della documentazione più attendibile, anche se molto frammentaria, questa presentazione appare semplicistica e, per conseguenza, inesatta. Senza dubbio Paolo fu un monarchiano di tendenza adozionista, come lo era stato Berillo, che in più di un punto sembra aver anticipato la sua dottrina. La novità di tale dottrina, rispetto all'adozionismo di Teodoto e Artemone, stava nella valorizzazione del concetto di Logos, cioè del fondamento della dottrina degli avversari: per Paolo il Logos (= Sapienza) divino si era unito all'uomo Gesù e questa unione fu concepita da lui in modo ben più forte di quanto non la ritenessero e presentassero gli avversari.

Il punto essenziale del contrasto era che, secondo la dottrina del Logos, questi era concepito come un'entità divina individuale, sussistente, distinta per ipostasi dal Padre; è questo personaggio divino che discende in Maria per assumere l'uomo Gesù, il quale – secondo la recente innovazione – non appariva dotato di anima: in altri termini, nell'unione Logos-Gesù il soggetto era rappresentato dal Logos. Invece per Paolo il soggetto era l'uomo Gesù, sul quale al momento della generazione da Maria era disceso il Logos, non ipostasi sussistente ma forza divina non ancora personalizzata, che aveva preso dimora in lui come in un tempio, ipostatizzandosi e facendo di lui il Figlio di Dio. Agli avversari che gli rimproveravano, come debole ed estrinseco, il concetto di inabitazione, Paolo oppose il suo rifiuto alla dottrina degli avversari che, concependo l'unione del Logos e dell'uomo Gesù come sostanziale, facevano del Cristo incarnato un essere composto (συνθετός), il che egli considerava incompatibile con la dignità del Logos-Sapienza. Perciò Paolo fu condannato in quanto negava la preesistenza personale del Logos divino prima dell'incarnazione in Maria e in questo modo faceva cominciare Cristo dal basso (κάτοθεν), cioè dall'uomo, e la sua condanna ebbe grande significato nel contesto del conflitto tra monarchiani e sostenitori della dottrina del Logos. Rileviamo infatti come nella seconda metà

del III secolo il panorama dottrinale presentato dalla cristianità di allora fosse ancora molto variegato in tema di cristologia. In sostanza, la dottrina del Logos con Origene e Dionigi aveva trionfato pienamente soltanto in Egitto; in occidente abbiamo visto Roma rifiutare la dottrina delle tre ipostasi; in oriente la dottrina del Logos era certamente in espansione, soprattutto in area siropalestinese, ed è facile ipotizzare anche altrove, dovunque il progetto culturale di Origene facesse presa in forza, oltre che del suo peso specifico, anche della notorietà del proponente. Ma abbiamo rilevato come anche le resistenze fossero notevoli, e la partita poteva apparire ancora tutt'altro che decisa. In questo frastagliato arco dottrinale, la sconfitta di Paolo ad Antiochia, in quanto significava per il monarchianismo la perdita del principale punto di forza in oriente, ebbe valore decisivo a beneficio della dottrina concorrente. Come vedremo or ora, proprio in Antiochia la situazione si sarebbe ben presto ancora una volta ribaltata, almeno in parte; ancora all'inizio del IV secolo residui monarchiani saranno in grado, sfruttando la discordia nel campo avverso, di condizionare l'esito dottrinale del concilio di Nicea (325): ma si sarebbe trattato soltanto di residui che, poco o per nulla supportati dall'inerzia dottrinale dell'occidente potenzialmente antiorigeniano, non avrebbero più avuto possibilità di rappresentare un'alternativa valida alla dottrina del Logos. La vittoria di questa dottrina avrebbe per altro comportato conseguenze, allora imprevedibili, nello specifico ambito cristologico, quanto cioè alla definizione del rapporto tra divinità e umanità in Cristo. Quando Paolo rinfacciava ai suoi avversari di professare due figli, il Logos figlio di Dio e Cristo figlio di Maria, forse non era del tutto nel giusto, in quanto i suoi avversari sembravano aver ridotto Cristo a un uomo senz'anima razionale: ma quando questa dottrina sarebbe stata condannata, alla fine del IV secolo, in Apollinare, a beneficio dell'affermazione dell'umanità integrale assunta dal Logos in Maria, l'accusa di Paolo sarebbe ridiventata di attualità. Mentre infatti nella cristologia dal basso, quale Paolo l'aveva elaborata, l'unico soggetto era l'uomo Gesù, divinamente ispirato e dotato della presenza, forte anche se impersonale, del Logos, la cristologia alta si sarebbe trovata ad affrontare il difficile, per certi versi insolubile, problema di come assicurare l'unità di Cristo senza sminuirne né divinità né umanità, che significava, in sostanza, ridurre a uno due soggetti. Nel concilio di Antiochia del 268 furono presenti, *in nuce*, tutti i fattori che avrebbero provocato, dal V al VII secolo, l'insorgere e il confuso prolungarsi di tre secoli di controversie cristologiche.

Al posto di Paolo fu eletto vescovo di Antiochia Domno, che dobbiamo pensare partecipe dell'impostazione dottrinale degli avversari di Paolo o, comunque, non monarchiano. Negli anni immediatamente successivi a questi fatti si colloca la vicenda, tutt'altro che di cristallina evidenza, di Luciano, un dotto presbitero antiocheno, probabilmente a capo di una scuola, che sappiamo essere stato estromesso dalla chiesa di Antiochia durante il succedersi di tre episcopati, di Domno, Timeo e Cirillo. Dato che Luciano morì martire nel 311, durante l'ultima persecuzione, e diventò subito oggetto di grande venerazione da parte dei fedeli, è logico inferirne che, al più tardi all'inizio della persecuzione, egli sia stato riammesso nella comunità antiochena. È notizia sicura che alla sua autorità e al suo insegnamento si sarebbero richiamati, in seguito, Ario e i suoi più stretti sostenitori, i cosiddetti collucianisti, e la cosa non ci stupisce perché, come vedremo (cfr. p. 200), la dottrina di Ario si presentava come una forma radicale di origenismo. Meno attendibile perciò appare la notizia, isolata e polemicamente atteggiata, che fa Luciano discepolo e successore di Paolo di Samosata. Altrettanto destituita di fondamento è l'affermazione, per tanto tempo ribadita dagli studiosi moderni, secondo cui egli sarebbe stato l'iniziatore della scuola esegetica antiochena (cfr. p. 268), anche se sappiamo di una sua attività filologica sul testo dei LXX. Assumiamo perciò come dato probabile che Luciano abbia professato una dottrina di stampo origeniano, almeno per certi aspetti e in certe contingenze radicalizzata per effetto del clima polemico che ad Antiochia non sarà certo venuto meno per la condanna di Paolo. Se si interpreta l'oscura vicenda di Luciano da questo punto di vista, essa va valutata come una parziale rivincita della parte filopaolina della comunità antiochena. La conferma di questa interpretazione ci viene da Eustazio. Fu eletto vescovo di Antiochia soltanto nel 325, dopo essere stato vescovo di Beroea (Aleppo), ma evidentemente la sua formazione dottrinale era stata di molto anteriore, e anche se dottrinalmente impegnati leggiamo di lui solo alcuni frammenti, essi sono sufficienti, insieme con qualche dato ricavabile dal trattato esegetico *Sulla pitonessa*, a delineare una posizione quanto mai significativa. Eustazio, infatti, partecipa ormai della cristologia alta, in quanto considera il Logos divino personalmente preesistente all'incarnazione. Rifiuta però la dottrina delle ipostasi, e afferma una sola ipostasi divina, articolata in due πρόσωπα, riesumando così il termine tecnico che era stato introdotto nel contenzioso trinitario da Ippolito ma che poi sembra essere caduto in disuso: in Origene non se ne trova

traccia. Indubbiamente *prosopon*, all'origine indicante una forma, figura esteriore, era termine meno individualizzante e personalizzante di ipostasi, sì che affermare in Dio un'ipostasi articolata nei *prosopa* del Padre e del Figlio significava praticare una via di mezzo tra il divisismo trinitario di Origene e il monarchianismo radicale di Paolo, e l'influsso di Paolo su Eustazio si avverte anche in svariate espressioni da lui adoperate: tra l'altro, egli riprese da quello la definizione dell'umanità di Cristo, affermata nella sua integralità, corpo e anima, come tempio della divinità, un'espressione destinata a diventare emblematica della cristologia antiochena. Questa posizione mediana di Eustazio è molto significativa, perché ci fa capire che ormai anche gli avversari della dottrina delle tre ipostasi, rinunciando al radicalismo della posizione monarchiana di Paolo, preferivano attestarsi su una professione di cristologia alta meno divisiva di quella delle tre ipostasi. A caratterizzare in senso asiatico questa posizione dottrinale di Eustazio non manca neppure un tratto tipico del materialismo stoico: natura ignea del Logos (fr. 136 Declerck).

Ma di Eustazio ci interessa anche il già citato trattato esegetico *Sulla pitonessa*: qui infatti egli, nel confutare l'interpretazione che del famoso episodio di 1 Reg. 28 (Saul consulta la pitonessa prima della battaglia con i filistei) aveva dato Origene, si vale di questa specifica questione al fine di mettere sotto accusa tutta l'impostazione esegetica dell'Alessandrino, in quanto fondata, a suo avviso, su un allegorismo esagerato. Perciò l'opposizione di Eustazio a Origene non fu ristretta all'ambito dottrinale ma, estendendosi anche a quello esegetico, respingeva tutto il progetto culturale origeniano, che nell'esegesi aveva il suo supporto. Siamo così in grado di specificare con almeno un dato concreto quanto leggiamo in un passo dell'*Apologia* di Panfilo per Origene, di importanza fondamentale per il contenuto, ma disgraziatamente privo di riferimenti personali. Ancora una volta abbiamo a che fare con un testo più tardo dei fatti di cui ora ci stiamo occupando, perché Panfilo lo compose quando, imprigionato durante l'ultima persecuzione (primi anni del IV secolo), attendeva il martirio: ma i fatti ai quali allude sono anteriori anche di alcuni decenni. Panfilo fu presbitero a Cesarea di Palestina, maestro amatissimo di Eusebio, e manifestò il suo attaccamento a Origene attendendo all'organizzazione della biblioteca che quello aveva raccolto e che dopo la sua morte sembra essere diventata patrimonio della chiesa locale. Tra l'altro, Panfilo trascrisse di suo pugno molti scritti origeniani. Nell'introduzione all'*Apologia* egli dà chiara idea dell'asprezza

della polemica che ferveva in area siropalestinese, e forse anche più lontano, intorno alla figura di Origene e alla validità della sua eredità culturale. Tra l'altro ci parla di alcuni che, formatisi sugli scritti di Origene, erano poi passati ad avversarlo. Panfilo evita di far nomi – pensiamo – per esigenze di natura retorica e perciò le sue affermazioni risultano necessariamente generiche, ma pur in questi limiti la notizia è preziosa, perché ci fa intravedere quanto fosse complessa e articolata la polemica in corso: cioè, al di là delle posizioni estreme di completa accettazione e altrettanto completo rifiuto, si dava tutto un ventaglio di posizioni intermedie, di chi accoglieva qualcosa e ne respingeva qualche altra, tanto più che gli argomenti in discussione erano tanti e disparati. Quel che interessa ancora rilevare è che il contrasto tra le due posizioni era potenzialmente di vecchia data, perché già con Clemente da una parte e Ireneo dall'altra le posizioni culturali degli alessandrini e degli asiatici apparivano ben distanti tra loro. Con Origene questo contrasto si era acuito, perché egli aveva portato avanti e sistemato organicamente i fino allora *disiecta membra* della riflessione alessandrina; e soprattutto perché, con la diffusione dei suoi scritti – inusuale, rapportata agli standard dell'epoca – e il suo trasferimento a Cesarea, aveva messo a contatto le due impostazioni culturali molto più strettamente di quanto fino allora si fosse verificato. Ecco perché intorno alla sua opera e anche alla sua persona si viene ora a polarizzare un contrasto che, nella sua variegata estensione, travalicava ampiamente una polemica di portata soltanto personale. Forse un esito di tale polemica va ravvisato anche nel passo del Simbolo battesimale di Cesarea qui sopra riportato (cfr. p. 132), in cui si fa menzione di Cristo come Logos: di tutti i simboli che conosciamo, occidentali e orientali, questo è l'unico in cui sia stato esplicitamente introdotto questo appellativo cristologico, la cui liceità, data l'ascendenza giovannea, nessuno contestava, ma il cui preciso significato era oggetto di tante discussioni. Dato questo contesto polemico, la qualifica assume valore emblematico, a significare la piena adesione della chiesa di Cesarea alla dottrina del Logos secondo la tradizione di Origene e Dionigi.

Abbiamo già avuto modo di accennare all'amicizia per Origene di Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia, con la conseguenza che anche in questa regione un po' fuori di mano prese vita un centro di cultura alessandrina. Ce lo conferma, svariati decenni dopo, l'origine cappàdoce di alcuni capiparte ariani, tra cui Asterio ed Eunomio, in quanto –

come abbiamo qui sopra accennato – l'arianesimo si sarebbe configurato come una forma radicale di origenismo, così come anche Dianio, vescovo di Cesarea nei decenni centrali del IV secolo, si attesterà su posizioni di origenismo moderato. Già sappiamo che una dottrina tendeva a radicalizzarsi là dove entrava in polemica con un'altra (si pensi a Dionigi alle prese con i sabelliani di Libia), sì che è ragionevole ipotizzare che neppure in Cappadocia la diffusione dell'origenismo sia stata pacifica ma abbia suscitato contrasti. Una spia per sapere in argomento qualcosa di più forse ci viene dalla personalità letteraria più significativa di questa regione in questo periodo, Gregorio il Taumaturgo, evangelizzatore del Ponto (a nord della Cappadocia), vescovo di Neocesarea e accreditato, come dice il soprannome, di strepitosi miracoli che ne diffusero subito la fama di santità. Fino a qualche anno fa il suo prestigio letterario era fondato sul *Discorso di ringraziamento a Origene*, a lui esplicitamente attribuito da Eusebio, donde si ricavava il suo lungo discepolato presso l'Alessandrino a Cesarea, che l'autore del testo rievoca con toccanti nostalgici accenti. Nessuno perciò dubitava della sua *fides* origeniana. Ma studi recenti hanno revocato in dubbio questa attribuzione e tutta la tradizionale presentazione del personaggio, mettendo in rilievo tratti dottrinalmente orientati in senso monarchiano, che si leggono in scritti minori la cui attribuzione al Taumaturgo sembra abbastanza ben fondata. La questione è ben lungi dal potersi considerare esaurita, ma già a questo punto un'espressione isolata che di lui conosciamo – il Padre e Cristo sono due quanto al modo di presentarsi (ἐπινοίᾳ μὲν δύο), ma una cosa sola quanto all'ipostasi (ὑποστάσει δὲ ἕν) –, per quanto decontestualizzata e indirizzata a un destinatario pagano, non può non impressionare profondamente per l'impiego di una terminologia origeniana con significato perfettamente antiorigeniano. In altri termini, una tale espressione denuncia un contesto conflittuale, nel quale si inseriscono anche il *Sulla fede* e l'*A Teopompo* attribuiti a Gregorio. Perciò, anche se l'incertezza grava attualmente su questo personaggio, gli scritti a lui attribuiti, connessi con gli altri indizi sopra riferiti, danno a vedere anche in Cappadocia e nel Ponto l'estendersi del conflitto tra monarchianismo e dottrina del Logos. In questa prospettiva, la presenza, nel concilio di Nicea del 325, di Marcello, un monarchiano radicale, in veste di titolare dell'importante seggio episcopale di Ancira non deve sorprenderci. Ma il Taumaturgo ci interessa anche sotto il profilo esegetico, in quanto autore di una *Parafrasi dell'Ecclesiaste*. Com'è ben noto, questo testo biblico intrigava gli esegeti in forza di svariate espressioni di

significato edonistico, che si è voluto addirittura epicureo, certamente poco conciliabili con la morale sia giudaica sia cristiana. Gregorio ha risolto queste difficoltà mercé una parafrasi tanto libera e larga da poter far dire al testo il contrario di quanto aveva espresso il suo autore, senza per altro travalicare i limiti del più puro letteralismo. Per quel poco che conosciamo dell'interpretazione che Origene aveva dato dell'*Ecclesiaste*, quelle difficoltà erano state risolte da lui mediante l'abituale ricorso all'allegorizzazione del testo. Ancora una volta c'imbattiamo in un atteggiamento antiorigeniano: forse un antiorigenismo solo involontario; comunque la cosa va adeguatamente rilevata.

Avvicinandoci dalle regioni interne dell'Asia Minore verso le coste sul mare Egeo, passiamo da una modesta penombra all'oscurità quasi totale: quello che nella seconda metà del II secolo, da Efeso a Smirne a Sardi, era stato il centro culturalmente più vivace di tutta la cristianità, dopo Ippolito sembra caduto in letargo. Abbiamo già messo in guardia nei confronti di facili generalizzazioni, che possono essere fuorvianti in riferimento a tempi e ambienti in cui la comunicazione era soprattutto orale. In altri termini, l'assenza di una letteratura asiatica per quasi tutto il III secolo non sta a significare che in quelle comunità non si continuasse a discutere di dottrina, di esegesi, di ecclesiologia e altri argomenti. Ma, anche ciò considerato, a riscontro della ricchezza letteraria del II secolo, la carenza del III non può non significare un abbassamento, e rilevante, del tono culturale. L'omelia pasquale quartodecimana detta *In sanctum Pascha*, di cronologia oscillante tra tardo II e III secolo, della quale abbiamo già rilevato (cfr. pp. 79-80) il preziosistico *tour de force* stilistico, dove affronta temi cristologici dà a vedere scarsa coerenza nel giustapporre spunti arcaizzanti (Cristo spirito) a una fondamentale dottrina del Logos, e poca capacità di padroneggiare il concetto stoico di πνεῦμα, col risultato che qualche studioso ha erroneamente considerato questa omelia di tendenza addirittura monarchiana. Siamo a livello certamente superiore, verso la fine del secolo, con Metodio, vescovo di Olimpo (Troade), nel senso che in lui l'amalgama di dati di diversa provenienza culturale e ambientale ha dato esiti più significativi. Vanno segnalati, infatti, da una parte il residuo asiatico, di colorito popolare, del millenarismo e dall'altra l'amore per Platone che gli ha fatto esemplare, ma molto alla lontana, il suo *Simposio*, un'esaltazione della castità, sull'omonimo dialogo platonico; da una parte un'esegesi che concede molto all'allegorismo di stampo origeniano e dall'altra la programmatica critica allo spiritualismo con cui Origene aveva prospettato

la risurrezione dei morti, in nome di una concezione materialista di essa (*Aglaofonte o sulla risurrezione*). Gli scarsi spunti di dottrina trinitaria reperibili in quanto di lui è giunto a noi danno, sì, a vedere l'adesione alla dottrina del Logos, ma con tratti, come l'interferenza di schema binario e schema ternario, che abbiamo già rilevato in Ireneo e che ormai, più di un secolo dopo, vanno valutati come arcaismi. In sostanza, avvertiamo in Metodio il tentativo, non sappiamo quanto cosciente, di mediare, in un ambiente di così alta tradizione, tra cultura asiatica e cultura alessandrina, tra Ireneo ed Origene, e in questo senso il suo eclettismo è per noi significativo, in quanto ci permette di concretare con un altro nome il complesso quadro della polemica origeniana che abbiamo rilevato in Panfilo. Non ci meraviglia perciò che in ambienti filorigeniani Metodio fosse allora considerato come traditore di Origene. In realtà si può far carico a Metodio soltanto di aver tentato di conciliare due impostazioni di pensiero, e di cultura *tout court*, che, pur ambedue programmaticamente ecclesiali, erano tra loro molto distanti e pertanto non facilmente tra loro componibili. Si dirà che Metodio non aveva capacità tali da comporre questa sintesi, ma anche in seguito tentativi analoghi, su scala più ridotta, daranno come esito più giustapposizione che vera armonizzazione.

Quasi a compensare in qualche modo la carenza letteraria, l'Asia romana ci ha restituito, rimontanti al III secolo se non più in alto, alcune epigrafi evidentemente cristiane, e la cosa va segnalata perché le complessivamente non molte epigrafi che in quest'epoca possono definirsi cristiane, soprattutto quando sono di una certa ampiezza, tendono per lo più a mascherare questo dato avvolgendolo in espressioni vaghe e oscure, come abbiamo rilevato a proposito dell'epigrafe di Euteknios (cfr. p. 142). Invece, in una stele funeraria venuta alla luce in Frigia, presso l'antica Eumeneia, Metrodoro si professa apertamente vescovo, e l'ignoto lettore e cantore, il cui epitafio è venuto alla luce presso il monte Olimpo, nella Misia, nomina addirittura Cristo. Il carattere scopertamente cristiano di alcune epigrafi asiatiche è stato messo in relazione con la diffusione e la lunga tenace persistenza, in quelle regioni, della Nuova Profezia, perché è ben conosciuto l'entusiasmo escatologico dei montanisti, che li portava a manifestare apertamente ed esaltare senza infingimenti il loro essere cristiani. Di contro, ci immerge nuovamente in questa nebbia di voluta generica incertezza l'epitafio di Abercio, vescovo di Gerapoli (Frigia), rimontante alla fine del II secolo o agl'inizi del III, una delle epigrafi cristiane più famose in assoluto. Si è voluto

identificarne l'autore in un tale Avircio Marcello nominato da Eusebio (5, 16, 3) in contesto antimontanista. Abercio, che scrive il suo epitafio in ventidue esametri un po' approssimativi, mentre invita il lettore a pregare per lui si dà a conoscere come discepolo di un pastore puro, parla di vari suoi viaggi tra cui a Roma, di pane, di vino, di un pesce concepito da una vergine casta e altro ancora. Il carattere cristiano del documento, che fu scoperto e pubblicato verso la fine dell'Ottocento, in un primo momento fu revocato in dubbio anche da studiosi di chiara fama, ma oggi è ormai universalmente riconosciuto. In questa epigrafe va rilevata la prima occorrenza del simbolo cristologico rappresentato dal pesce, il cui nome greco ἰχθύς, scomposto lettera per lettera, dà l'acronimo Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ = Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore. Se ci spostiamo dall'altra parte del mare Egeo, leggiamo in una tavola di bronzo rinvenuta in Grecia, a Platea, e rimontante alla fine II-inizio III secolo, un elenco di quaranta nomi maschili: mentre tre sono qualificati come πρεσβύτεροι, il quarto è indicato come ἀναγνώστης, lettore, qualifica che lo caratterizza come cristiano, appartenente a uno dei gradi inferiori della scala gerarchica; di conseguenza, anche gli altri tre vanno identificati come presbiteri di una comunità cristiana, con ogni verosimiglianza appartenente alla chiesa cattolica. Ci troviamo perciò in presenza di un elenco che probabilmente riporta i nomi dei membri maschili della locale comunità, e sono nomi che in complesso li qualificano come di modesto livello sociale. La notizia non è di particolare importanza: va comunque rilevata, soprattutto data la totale carenza di notizie per la Grecia cristiana, con annessa Macedonia, per tutto il III secolo. Dalla presenza al concilio di Nicea del 325 di soltanto una dozzina di vescovi provenienti da queste regioni si è inferito, non so quanto a ragione, che la diffusione della religione cristiana vi debba essere stata, durante quel secolo, meno rilevante che in altre regioni d'oriente e occidente.

La polemica origeniana sembra aver avuto ben poche ripercussioni nella Siria interna, quella che faceva capo a Edessa, una regione anch'essa ampiamente ellenizzata, ma dove le ambizioni nazionalistiche, che abbiamo sopra evidenziato (cfr. p. 114), già nel II secolo avevano cominciato a ispirare una letteratura in lingua siriaca, destinata a rinvigorirsi grandemente con l'apporto di testi cristiani. Siamo in una zona marginale, perciò tendenzialmente conservatrice rispetto alle innovazioni che partivano dal centro. In effetti, quel processo di gerarchizzazione e unifica-

zione ideologica nel segno della chiesa cattolica, che altrove abbiamo visto già portato molto avanti verso la fine del II secolo e gl'inizi del III, qui procede più a rilento: la comunità cristiana resta a lungo divisa in varie conventicole, tra cui quella dei marcioniti ancora agl'inizi del IV secolo è la più ragguardevole. Anche il manicheismo, ultimo arrivato, trova subito a Edessa una sua nicchia. Questo frazionamento implicò grande varietà e anche confusione dottrinale, per cui parlare qui di distinzione tra ortodossia ed eresia nel III secolo appare anacronistico. Di conseguenza anche l'imporsi del canone cattolico del NT tardò di molto. Di ritorno in patria dopo la rottura con la chiesa cattolica, Taziano (cfr. p. 109) compose, non sappiamo se prima in siriaco e poi in greco o viceversa, un'armonia dei quattro vangeli, il *Diatessaron*, che, pur non giunta a noi integralmente, ebbe allora grande fortuna e fu tradotta in molte lingue: questo testo fu per lungo tempo l'evangeliario in uso nelle chiese di lingua siriaca. La confusione ideologica, che regnava a Edessa a causa dell'interazione di varie dottrine cristiane tra loro e con influssi sincretistici di marca giudaica e pagana, ha avuto come esito letterario la composizione di scritti di non facile comprensione e identificazione dottrinale. Abbiamo già accennato (cfr. p. 68) al *Canto della perla*, interpretabile in senso gnostico ma anche sotto altre angolature ideologiche (encratismo). Ancora nel II secolo le *Odi di Salomone*, di indiscutibile ispirazione cristiana, al di là di alcuni evidenti spunti d'argomento cristologico ed ecclesiale avvolgono il lettore in un'aria esoterica, che predilige effusioni di pietà personale atteggiate in forma poco perspicua, a volte addirittura polivalente, perciò passibili di interpretazioni diverse, che sembrano rispecchiare la confusa amalgama ideologica degli ambienti cristiani di Edessa e dintorni.

La stessa amalgama, ma a livello intellettuale e culturale più elevato, ravvisiamo in Bardesane, attivo tra II e III secolo, la prima personalità di rilievo della letteratura siriaca, ancorché ben poco di lui ci sia rimasto: frammenti ricavabili da scrittori posteriori che ne hanno combattuto le idee (Efrem) e un'opera, il *Libro delle leggi dei paesi*, che rispecchia il suo pensiero nell'elaborazione cui lo sottopose la sua scuola. Nonostante l'apporto di componenti diverse: gnosticismo, astrologia, filosofia greca, Bardesane va considerato un pensatore cristiano proprio perché tale egli si ritenne, non rifuggendo neppure dalla polemica soprattutto con i marcioniti. L'impostazione dualista della sua riflessione, che avrebbe influenzato la dottrina di Mani, è evidente nella contrapposizione verticale di Dio in alto e delle tenebre in basso. Nella regione intermedia si col-

locano i quattro enti materiali – luce, spirito (vento), fuoco, acqua –, da sempre coesistenti con Dio. Un incidente iniziale, non specificato nella nostra documentazione, ne turba l'armonia e nel conflitto che ne segue gli enti, mescolati tra loro, corrono il rischio di essere inghiottiti dalle tenebre. A questo punto si ha l'intervento di Dio, che mette ordine in questo stato di caos per separare ciò che degli enti materiali è rimasto intatto da ciò che è mescolato con le tenebre, e crea prima il mondo e poi l'uomo, con libera interpretazione, da parte di Bardesane, del capitolo 1 della *Genesi*. Nell'uomo si ripropone il dualismo tra il corpo materiale che tende in basso e l'anima che tende ad andare in alto. In questa vicenda s'inseriscono il peccato di Adamo, la cui natura non conosciamo per carenza di documentazione, e la redenzione apportata da Cristo, che già in funzione di Logos sembrerebbe aver avuto parte alla creazione. Basta questo minimo cenno per rilevare la pluralità di componenti diverse in questa sintesi di pensiero, che ai dottori cattolici di Edessa nel IV secolo, Efrem e altri, apparirà senz'altro eretica, ma che, per i motivi che abbiamo qui sopra accennato, al tempo suo ha caratterizzato a livello culturalmente elevato un ambiente di pensiero quanto mai variegato. Dopo Bardesane, cioè dopo i primi decenni del III secolo, bisognerà attendere quasi un secolo per incontrare un'altra personalità di rilievo, Afraate, in un ambiente in cui ormai le distinzioni dottrinali tendono a farsi sempre più nette. Nel periodo intermedio si collocano, forse, gli *Atti di Tomaso*, di tendenza encratita, nei quali è stato incorporato il *Canto della perla*, e il manicheo *Libro dei salmi*, con una forte componente cristologica, apparentata con quella degli *Atti di Tomaso*.

4
Chiesa e impero nel IV secolo

La grande persecuzione

Abbiamo considerato non destituita di fondamento la notizia secondo cui soltanto la morte prematura e inopinata avrebbe impedito ad Aureliano di mettere in esecuzione una politica avversa alla chiesa e ne abbiamo ravvisato la motivazione nell'esigenza di compattare l'impero non soltanto quanto all'organizzazione, ma anche per quanto atteneva alla pratica religiosa. In effetti ogni tentativo di rivitalizzare la fatiscente mole dell'impero non poteva non fare leva sul peso della tradizione, ed esso era tutto a sfavore dei cristiani. La medesima situazione si propose di nuovo quando Diocleziano rinnovò la politica di Aureliano. Non ne possedeva il genio militare, ma ebbe la ventura di godere di lunghi anni di regno, in complesso, nonostante la cronica ostilità dei persiani, non molto travagliati, sì che ebbe la possibilità di realizzare gradualmente una radicale riorganizzazione di tutta la struttura politica (tetrarchia), militare, sociale, economica, religiosa dell'impero, con un'enfatizzazione dei valori tradizionali ancora più accentuata rispetto a quanto aveva avuto in animo di fare Aureliano: è significativo, per quanto concerne il nostro argomento, il soprannome di Giovio che egli assunse, mentre il collega Massimiano si denominava Erculio. Stante una tale impostazione ideologica, era naturale che Diocleziano non potesse vedere con favore e neppure con distacco i cristiani, considerati non a torto sovvertitori di fondamentali valori tradizionali; e l'intellettualità pagana accentuò l'attività anticristiana: sappiamo di un libro in questo senso di Ierocle, importante funzionario dell'amministrazione, che opponeva ai miracoli di Cristo quelli del famoso filosofo e taumaturgo Apollonio di Tiana (I sec.), e di uno scritto in tre libri di un filosofo rimasto anonimo (Porfirio?). Ma la continua espansione della religione cristiana e la sua capillare e ben organizzata struttura, se da una parte spaventavano i pagani e perciò spingevano a provvedimenti coercitivi, dall'altra con la

loro stessa imponenza sollecitavano rispetto e sollevavano dubbi in chi, come Diocleziano, era fondamentalmente moderato e perciò non vedeva di buon occhio la ripresa di una politica che non poteva essere realizzata se non con la violenza. C'erano cristiani nella sua corte, e sua moglie e sua figlia, Fausta e Prisca, simpatizzavano per la religione cristiana: forse erano addirittura catecumene. Le fonti cristiane concordemente addossano la responsabilità della ripresa della politica avversa ai cristiani al cesare di Diocleziano, Galerio, un militare di buona capacità, recentemente aureolato dal prestigio di una grande vittoria contro i persiani, interprete dei sentimenti anticristiani dell'esercito, ancora in massima parte pagano. Difficilmente questa notizia può essere disattesa, ma nel contempo non si può non tener conto che la logica stessa della complessa politica messa in atto da Diocleziano spingeva in senso ostile alla comunità cristiana: già in un rescritto pubblicato a Damasco il 1° maggio 295 egli aveva manifestato l'intenzione di restaurare gli antichi culti. L'editto, pubblicato nel marzo 297, che condannava a pene severissime i manichei, accusati di essere agenti dei persiani oltre che maghi, solo molto tangenzialmente interessava i cristiani; ma tra il 298 e il 302 una serie di provvedimenti, ispirati da Galerio, di fatto li espelleva dall'esercito; infine, il 24 febbraio 303 fu pubblicato a Nicomedia (Asia Minore), dove allora risiedeva l'imperatore, il primo editto di persecuzione. Tra i primi provvedimenti adottati ci fu, in questa città, la distruzione di una chiesa che sorgeva non lontano dalla residenza imperiale.

L'editto era programmaticamente moderato, in quanto comandava la distruzione delle chiese e la consegna e conseguente distruzione dei libri sacri ma non prevedeva punizioni a carico delle persone, a meno che avessero opposto resistenza all'esecuzione degli ordini. Un provvedimento di questo genere non era in grado di realizzare neppure l'obiettivo minimo di scompaginare struttura e organizzazione delle comunità cristiane, tanto più che molti, moltissimi chierici, a scanso di mali maggiori, non ebbero difficoltà a consegnare i libri sacri. Era inevitabile una decisione di maggiore durezza e, ammesso che prima ci fossero state remore da parte dell'ormai vecchio imperatore, esse furono rimosse dall'effetto negativo provocato da atti inconsulti compiuti da alcuni cristiani: sappiamo che uno di loro stracciò proprio a Nicomedia una copia dell'editto che era stata affissa in pubblico, e i cristiani furono ritenuti responsabili di due incendi, succedutisi a breve intervallo nel palazzo imperiale. Si arrivò così, nel corso del 303, all'emanazione di un altro editto, che ordinava l'imprigionamento dei capi delle chiese. Il 27 no-

vembre 303 ricorreva il ventennale dell'impero di Diocleziano. Come di consueto, fu emanato un decreto di amnistia, ma i cristiani imprigionati, fino allora soltanto chierici, ne potevano beneficiare solo a patto che sacrificassero agli dei: pertanto questo provvedimento fu avvertito dalla comunità cristiana come un terzo editto di persecuzione, al quale seguì nel marzo del 304 il quarto, che imponeva indiscriminatamente a tutti i cristiani l'obbligo di sacrificare. In questo modo la persecuzione era diventata generale, superando anche la severità dei decreti anticristiani di Valeriano: ma la struttura tetrarchica, e perciò necessariamente poco coesa, dell'impero difficilmente rendeva possibile un atteggiamento uniforme delle autorità quanto all'applicazione dei decreti. Abbiamo già rilevato l'ampio margine di discrezionalità di cui i governatori provinciali godevano in proposito. Ma ora la difformità era addirittura al di sopra di loro. In oriente, dove la chiesa era ormai diventata, un po' dovunque, una realtà importante nella società di allora, la politica anticristiana fu applicata in complesso con rigore, dato che Diocleziano in fondo si era convertito alle idee di Galerio: anche sua moglie e sua figlia furono obbligate a sacrificare. In occidente l'applicazione dei decreti persecutori fu severa in Italia e in Africa, dove il cristianesimo era più diffuso e dove imperava Massimiano, l'augusto d'occidente, intellettualmente e culturalmente un mediocre, e perciò poco interessato al problema, ma in complesso fedele esecutore delle direttive di Diocleziano; invece in Spagna, Gallia e Britannia, dove il potere era detenuto dal cesare Costanzo Cloro, un moderato ben poco ostile ai cristiani, e dove costoro erano ancora poco numerosi, l'attività anticristiana si ridusse in complesso alla distruzione di qualche chiesa e poco più, con l'eccezione di alcune regioni della Spagna, dove la persecuzione infierì in qualche caso più duramente.

Non è facile accertare in dettaglio l'atteggiamento dei cristiani nei confronti di una persecuzione di così ampia portata che faceva seguito a quasi cinquant'anni di tolleranza, e ha poco senso generalizzare, in rapporto a una congiuntura che per certo si articolò in situazioni particolari diverse da luogo a luogo, al di là della constatazione che, date anche le diverse modalità prescritte dagli editti persecutori, non sembrano essersi verificate le apostasie su larga scala che avevano contraddistinto la persecuzione di Decio (250). Abbiamo già rilevato la facilità con cui molti chierici si convinsero dell'opportunità di consegnare i libri sacri: sappiamo che in alcuni casi questa consegna, che ne fece definire gli artefici quali *traditores* (*tradere*, "consegnare"), fu in seguito fatta valere negativamente per fini allotrii, soprattutto, come vedremo, in casi di contra-

stata elezione episcopale: ma di per sé tale acquiescenza non poteva essere valutata troppo severamente. A mano a mano che i provvedimenti anticristiani aumentavano di violenza e portata, la possibilità di sottrarsi in altro modo che non fosse la fuga diventava più aleatoria e difficile. Ma la programmatica tendenza dei magistrati a ridurre al minimo le condanne a morte, puntando sulla prolungata incarcerazione e sulla reiterata violenza per piegare i riottosi, insieme, quanto all'oriente, con il lungo protrarsi della persecuzione, provocava situazioni mai prima verificatesi: si pensi ai lunghi anni di carcerazione, prima di subire il martirio, di personalità letterariamente significative quali Luciano ad Antiochia e Panfilo a Cesarea di Palestina, o alla successione di carcerazione, liberazione e successivo nuovo arresto e martirio del vescovo Pietro di Alessandria. Gli *Atti* del martirio di Filea, vescovo di Tmuis in Egitto, evidenziano una situazione che, data quella contingenza, dovette ripetersi non poche volte, con esiti diversi: mi riferisco alla deferenza e all'ampia disponibilità del prefetto Culciano nei confronti di un imputato di altissima condizione sociale. In questo caso l'ostinazione di Filea a professare ad alta voce, non richiesto, la sua qualità di cristiano non lasciava spazio alla buona volontà del magistrato, e alla fine Filea fu condannato a morte; ma è facile ipotizzare che in altri casi del genere le cose siano andate molto diversamente. Particolarmente travagliate dalla persecuzione, che pur se a intervalli si protrasse fino al 311 e oltre, furono la Palestina e l'Egitto, e in materia *I martiri di Palestina* di Eusebio ci mettono a disposizione una documentazione di prim'ordine: è fuor di dubbio che in queste regioni la struttura della chiesa sia stata profondamente disorganizzata, e messa a dura prova la fedeltà dei cristiani. Per continuare su questo argomento, basterà aggiungere che a questa persecuzione sono legati i nomi di martiri il cui ricordo era destinato a perpetuarsi nella pietà popolare: oltre il già ricordato Luciano di Antiochia, basti fare i nomi di Agnese, Cecilia e Sebastiano a Roma, di Lucia a Siracusa, di Vincenzo a Saragozza, di Romano ad Antiochia. Ma la loro stessa immediata notorietà ha fatto sì che la leggenda si sia subito impadronita della loro vicenda, con la conseguenza che gli *Atti* del loro martirio giunti a noi, pittoreschi ed edificanti quanto si vuole, sono destituiti di ogni valore storico.

Il 1° maggio del 305 Diocleziano abdicò e costrinse a farlo anche il riluttante collega Massimiano. Il complicato meccanismo da lui escogitato al fine di prolungare la struttura tetrarchica del potere andò subito in pezzi, con il conseguente riaccendersi di guerre civili, che videro l'af-

fermarsi di Costantino, figlio di Costanzo, in occidente e di Licinio in oriente. Questa complessa vicenda a noi interessa soltanto per i riflessi decisivi che di qui si ebbero sull'andamento della persecuzione. In Palestina ed Egitto essa si prolungò, come abbiamo detto, fino al 311 perché il tetrarca che governava quelle regioni, Massimino Daia, era di tendenza fieramente anticristiana; ma altri tetrarchi, come Costantino, erano di diverso avviso; per di più era l'andamento stesso della crisi che ispirava provvedimenti di clemenza, mirati a guadagnare simpatie e appoggi nelle comunità cristiane, certo ancora minoritarie ma ormai consistenti. È il caso di Massenzio, il figlio di Massimiano, che, impadronitosi dell'Italia (306), mise subito fine alla persecuzione, mentre anche Licinio si disinteressava, nei Balcani, di proseguire l'atteggiamento ostile. Di fronte a questo stato di cose anche Galerio, il più accanito persecutore, ammalato e prossimo a morire, si piegò alla realtà dei fatti, e nell'aprile del 311 emanò a Serdica (Tracia) un editto di tolleranza, che mise ufficialmente fine alla persecuzione. Le comunità cristiane potevano tornare alla vita normale e alla pratica indisturbata del loro culto; ma una persecuzione tanto lunga e con andamento tanto alterno e desultorio non poteva mancare di strascichi dolorosi. La questione principale era quella che già si era proposta nel 250, cioè la procedura di riammissione di quanti in qualche modo avessero ceduto alla pressione persecutoria (*lapsi*); ora per altro la questione era complicata dalla presenza di un gran numero di *traditores*, cioè di chierici che avevano consegnato i libri sacri, un atto certamente riprovevole ma di non facile valutazione in termini punitivi; e più in generale, come già nel 250, non mancò chi si valse della confusa situazione a fini personali. Vediamo così che a Roma nel 304 papa Marcellino dovette dimettersi perché in qualche modo si era compromesso con i persecutori. Solo nel 308 gli fu dato come successore Marcello, il cui atteggiamento remissivo nei confronti dei *lapsi* provocò la reazione dei rigoristi, capeggiati da Eraclio. L'esilio, che fu comminato ad ambedue da Massenzio, non fu gesto ostile alla chiesa, come successivamente venne considerato a seguito della sua sconfitta da parte di Costantino e conseguente *damnatio memoriae*, ma soltanto misura mirante a far cessare i disordini nella comunità cristiana. Nel 311, con l'elezione di papa Milziade, la chiesa di Roma tornò alla normalità. Ben più gravi furono i fatti d'Africa e d'Egitto. A Cartagine, morto il vescovo Mensurio che, a dir dei rigoristi, era stato troppo acquiescente con i persecutori, fu contestata la validità della successione sulla sua cattedra del diacono Ceciliano (305), in quanto uno dei vescovi che lo ave-

vano consacrato, Felice di Aptungi, sarebbe stato un *traditor*. Si opposero soprattutto alcuni vescovi della Numidia, e per tempo l'opposizione fu capeggiata da Donato, vescovo di Casae Nigrae, un abile organizzatore, la cui azione provocò lo scisma che da lui ha preso il nome di donatista. Alla base di questi contrasti c'erano soprattutto rivalità e ambizioni di carattere personale, a volte addirittura di bassa lega, a significare la profonda decadenza morale del clero africano: ma l'opposizione a Ceciliano e alla sua parte si sarebbe successivamente nutrita di spiriti antiromani, come vedremo tra breve. Forse non è fuor di luogo ravvisare una tale motivazione di fondo anche nello scisma meliziano in Egitto. Melizio era vescovo di Licopoli quando cominciò la persecuzione. Approfittando dell'imprigionamento di Pietro, vescovo di Alessandria, e dello stato di disorganizzazione e disagio in cui versavano le chiese d'Egitto, egli si dette a ordinare vescovi nelle sedi vacanti, contravvenendo così al tradizionale privilegio per cui era prerogativa del vescovo di Alessandria nominare tutti i vescovi di Egitto e Libia. Pietro dal carcere cercò di reagire e scomunicò Melizio, successivamente anche lui arrestato dai persecutori e inviato ai lavori forzati in miniera. Ma la messa fuori causa del leader non scoraggiò i suoi partigiani, che dettero vita allo scisma detto appunto meliziano. Al di là dell'attacco alle prerogative del vescovo di Alessandria, lo scisma meliziano si alimentava al solito atteggiamento contestatore dei rigoristi nei confronti di quella che appariva eccessiva acquiescenza ai *lapsi* da parte della gerarchia ufficiale; ma proprio la sua tenace permanenza per molti decenni fa pensare a una motivazione di fondo di carattere politico o, meglio, etnico: intendo riferirmi ai primi segni di reazione della popolazione del contado, i contadini della χώρα, di nazionalità indigena e di lingua copta, contro l'elemento cittadino egemone, di lingua e cultura greca. La religione cristiana cominciava a catalizzare intorno a sé, in varie regioni d'oriente e in Africa, l'ostilità delle classi inferiori, d'origine autoctona, nei confronti dell'egemonia ellenistica e romana, rivendicandone dignità e, a lungo andare, autonomia.

La svolta costantiniana

All'editto serdicense di Galerio, che *obtorto collo* tollerava l'esistenza e l'attività della "follia" dei cristiani e che Massimino Daia disattese parzialmente nei suoi domini, fece seguito, all'inizio del 313, l'editto di Mi-

lano, emanato da Costantino e Licinio, rimasti unici imperatori. Questo editto, di cui vari studiosi, in anni passati, hanno a torto contestato l'esistenza mentre altri lo hanno riportato all'iniziativa del solo Licinio, modificava e integrava quello di Galerio, in quanto la religione cristiana vi era riconosciuta non più soltanto tollerata, ma giuridicamente *licita* alla pari dei culti pagani, e disponeva la restituzione alle chiese dei beni che erano stati confiscati. Mentre, per altro, Licinio si atteneva in oriente alla lettera di questo testo, in occidente Costantino la prevaricava quanto alla parità tra la religione cristiana e le altre, perché dette subito inizio a una politica di aperto favore nei confronti dei cristiani, e più esattamente della chiesa cattolica, pur non aderendovi apertamente e conservando il titolo di *pontifex maximus*, che gli assicurava il controllo su tutte le manifestazioni delle religioni pagane. Si è molto discusso, e tuttora si discute, sulle motivazioni di fondo di questa svolta politica e sulla "conversione" di Costantino alla religione cristiana: in che limiti la si debba restringere, se sia stata sincera o solo politicamente motivata. È ovvio che su quello che fu lo stato d'animo di Costantino non si potrà mai fare piena luce, perché – come è stato giustamente osservato – l'indagine storica si arresta sulla soglia del cuore umano. Quanto qui possiamo brevemente sintetizzare è una progressiva evoluzione di Costantino dal culto solare verso quello cristiano, punteggiata soprattutto dalla visione, di contenuto cristiano ancorché incerta nei dettagli, che l'imperatore disse di aver avuto alla vigilia della vittoriosa battaglia di Ponte Milvio (28 ottobre del 312) che, sconfitto e venuto a morte Massenzio, lo consacrò signore di tutto l'occidente. Questo evento, da lui interpretato come segno del favore del dio dei cristiani nei suoi riguardi, lo incoraggiò a continuare e potenziare grandemente la già intrapresa politica filocristiana. Ne conseguì in brevissimo tempo la completa integrazione della struttura della chiesa in quella ben più vasta e complessa, anche se per vari aspetti fatiscente, dell'impero, un processo di vera e propria simbiosi tra i due organismi, sotto la guida unificante dell'imperatore. Questa politica religiosa, che impresse un nuovo corso al rapporto chiesa-impero, con riflessi decisivi sulla conduzione della politica generale e che si sarebbe rivelata irreversibile, la cosiddetta svolta costantiniana, all'inizio costituì un vero e proprio atto d'azzardo. Quando infatti Costantino l'inaugurò, la struttura dell'impero, nonostante svariate disfunzioni, stava ancora ben salda in piedi e di essa la religione pagana, la cui varietà di culti trovava il punto d'unione in quello del monarca, era sempre stata ed era tuttora considerata componente essenziale. Sappia-

mo infatti che all'inizio del IV secolo i cristiani costituivano ancora una minoranza, già rilevante in oriente ma molto di meno in occidente: soprattutto erano quasi completamente pagani gli strumenti essenziali del potere, esercito e burocrazia, nonché la grande maggioranza della classe, politicamente e socialmente egemone, degli *honestiores*. Insomma, con la sua svolta Costantino non si limitò affatto a prendere atto di una situazione politico-religiosa ormai definita a favore dei cristiani e a darvi sanzione ufficiale, ma giocò una carta incerta e pericolosa a favore di chi era ancora il più debole: il fatto che essa sia risultata vincente non deve indurre a sottovalutare il rischio insito in quella mossa e perciò l'audace iniziativa di chi ne fu l'artefice, convinto che con il favore e l'aiuto del dio dei cristiani, come aveva già vinto a Ponte Milvio, egli sarebbe riuscito a riorganizzare l'impero con migliori risultati di quelli conseguiti dai tetrarchi suoi predecessori.

La nuova politica religiosa inaugurata da Costantino fu avvertita dai cristiani come la vittoria del vero dio contro i falsi idoli pagani, della verità contro l'errore e l'inganno con cui i demoni avevano schiavizzato per lunghi secoli le genti pagane. Al loro entusiasmo dettero voce Lattanzio col *de mortibus persecutorum* (cfr. p. 124) e, con ben altro spessore storico e ideologico, Eusebio di Cesarea sia nelle pagine finali della *Storia della chiesa*, sia nella più tarda *Vita di Costantino*. Egli interpretò la carismatica figura di Costantino, novello Mosè, quale immagine terrena del re celeste, il Logos divino, e perciò suo rappresentante in terra, e l'impero che si avviava a diventare cristiano quale realizzazione del regno messianico vagheggiato dai profeti dell'AT. In questo modo veniva subito sanzionata, a livello di teoria, la presa di potere che Costantino aveva realizzato nei confronti della chiesa, cominciando a operare, già l'indomani dell'emanazione dell'editto di Milano, quale suo capo effettivo. Abbiamo già più volte richiamato l'attenzione sulla carenza, nell'ambito della chiesa, di un'autorità suprema capace di infrenare le tendenze centrifughe inevitabili in una struttura federale quale era stata quella delle comunità dei cristiani fino a tutto il III secolo e continuava a essere agl'inizi del IV. In effetti sia i concili regionali e interregionali sia l'incipiente potere del vescovo di Roma, inteso soprattutto in oriente come soltanto di onore, potevano esercitare quell'autorità in limiti molto ristretti e con effetti parziali, solo di rado veramente decisivi. Ora, invece, la chiesa è consapevole di aver trovato nell'imperatore quell'autorità *super partes* di cui da circa un secolo avvertiva la mancanza. Non meravigli la subitaneità e la mancanza di opposizione che caratterizzaro-

no la presa di potere dell'imperatore su una chiesa che fino a pochi decenni prima avvertiva nell'autorità dello stato un tradizionale nemico. In effetti, stante la dimensione piramidale dell'organizzazione statale romana, al vertice, cioè nell'imperatore, si assommava unitariamente tutto il potere, del quale – come sappiamo – la componente religiosa rappresentava parte non secondaria e alla quale egli presiedeva nella qualità di *pontifex maximus.* Era perciò quanto mai naturale che, messa fine all'ostilità plurisecolare che l'impero aveva manifestato nei confronti della chiesa e chiamata finalmente la chiesa a integrarsi nell'organismo statale, anche di essa l'imperatore assumesse la suprema autorità, diventandone il capo effettivo, non solo di fatto ma anche di diritto. Abbiamo già rilevato come a sentirsi ed essere considerato tale Costantino sia arrivato in tempi brevissimi e senza avvertire l'urgenza di sanzionare questa nuova dignità con un apposito strumento giuridico, tanto naturale parve, sia a lui sia ai diretti interessati, l'estensione alla comunità cristiana dell'autorità che egli deteneva nell'ambito della religione pagana. Precisiamo che a tanto egli arrivò in quanto imperatore piuttosto che in quanto Costantino. Infatti, anche se il grande prestigio che già nel 313 lo aureolava senza dubbio agevolò la sua presa di potere ecclesiastico, tacitando ogni possibile reazione di cristiani avversi all'impero, il fatto che questo potere si sia trasferito senza alcuna remora e difficoltà ai suoi successori, tanto meno popolari di lui, stette a significare che l'imperatore era avvertito anche dai cristiani come vertice del potere religioso proprio in quanto era il vertice dell'impero, indipendentemente dal suo prestigio popolare: come di lì a qualche anno avrebbe sentenziato Ottato di Milevi (3, 3), la chiesa era nello stato, non lo stato nella chiesa.

L'atteggiamento di aperto favore manifestato da Costantino alla chiesa non poteva non tener conto che l'impero era ancora in massima parte pagano: se perciò egli prese una serie di provvedimenti a beneficio dei cristiani, si spinse fino a proibire alcuni aspetti della religione pagana che potevano essere considerati superstiziosi, mitigò certe asprezze del sistema giudiziario, permise però che in complesso il mondo pagano continuasse a vivere come sempre aveva fatto, e dal canto suo continuò a valersi di collaboratori pagani di ogni specie. Perciò continuò indisturbata anche la pratica degli spettacoli e dei giochi del teatro e del circo, che rappresentavano una componente significativa e cattivante della religiosità pagana e che invece, per l'immoralità e la crudeltà, i cristiani, come già i giudei, condannavano senza appello. D'altra parte, era indubbio che il crescente favore di Costantino e dei suoi successori per la

religione cristiana non soltanto ne favorisse la rapida espansione proprio in quei ceti privilegiati che, più legati al mondo della politica, fino allora si erano mostrati poco permeabili alla novità, ma alimentasse anche nei cristiani una tendenza antipagana col passare del tempo sempre più rilevante, tale da provocare soprattutto in oriente atti anche gravi di violenza a danno di edifici pagani di culto e anche di persone. In sostanza, comincia ora un lunghissimo periodo di transizione, destinato a prolungarsi per certi aspetti ben oltre la fine del IV secolo, che possiamo qualificare come cristianizzazione del mondo antico, caratterizzato ovviamente dal progredire del nuovo a spese del vecchio, ma con modalità e tempi quanto mai diversi, a secondo delle diverse regioni, dei vari ambienti, della maggiore o minore ricettività della materia stessa che era oggetto della trasformazione. Soprattutto, è quanto mai opportuno far attenzione a non considerare il sempre crescente infittirsi della legislazione antipagana come segno distintivo e oggettivo del progredire del cristianesimo, perché si poteva dare discrasia anche radicale tra l'emanazione di un provvedimento e la sua effettiva capacità e possibilità di applicazione. Come sempre, in questo ambito era decisiva l'iniziativa dei magistrati provinciali, ed è difficile pensare che un magistrato pagano si possa essere adoperato con zelo all'applicazione di una norma antipagana.

Non si può creare un mondo nuovo soltanto mediante l'emanazione di alcune, anche di molte, leggi. Quando Teodosio farà del cristianesimo di professione cattolica l'unica religione il cui culto era permesso nell'impero, non per questo il paganesimo, e anche le eresie cristiane, verranno d'un colpo a cessare. Come coefficiente che ostacolava il processo di cristianizzazione dello spazio, del tempo e delle istituzioni non va neppure trascurata la forza della tradizione: ancora agli inizi del V secolo, in documenti ufficiali la domenica cristiana (*dies dominicus* o *-ca*) viene ancora definita, alla maniera pagana, *dies Solis*. Precisare che la cristianizzazione fu più rapida in oriente che in occidente, nelle città più che nelle campagne è troppo generico, approssimativo e per ciò stesso addirittura fuorviante. Dobbiamo soprattutto tener conto di fluttuazioni anche di lungo periodo e di diversa intensità da luogo a luogo, per cui il nuovo non ha ancora la forza di imporsi e il vecchio non ha più capacità di regolare la vita dei cittadini, col prodursi di autentici vuoti, in cui le autorità cittadine si trovano a gestire una situazione che facilmente poteva andare fuori controllo, e molto era demandato alla capacità, sia degli amministratori sia degli amministrati, di sopperire col buon senso alla carenze di una legislazione troppo spesso velleitaria e astratta. Que-

ste poche considerazioni di carattere generale vorrebbero mettere in guardia il lettore circa l'apprezzamento di quanto andiamo a precisare in dettaglio. È indubbio che la nostra conoscenza della vita cristiana nel IV secolo è di molto superiore rispetto ai secoli precedenti, tanto più che a una ormai consistente documentazione letteraria si accompagna l'imponenza dei reperti archeologici. Ne consegue che la nostra esposizione, pur nella sua programmatica essenzialità, si farà più dettagliata, anche se tutt'altro che esaustiva. Ma questa documentazione, anche se ci fa conoscere in modo soddisfacente lo sviluppo della liturgia, della dottrina, della vita e della cultura cristiane in genere, solo occasionalmente ci fa intravedere questo contrasto tra il vecchio e il nuovo, tra il baldanzoso avanzare del cristianesimo e il lento regredire del paganesimo, che pure per certo condizionò a fondo il modo di vivere e operare quotidiano sia dei cristiani sia dei pagani, di fatto articolato tra incontri e scontri, tolleranza e ostilità, a volte nell'ambito delle stesse famiglie, in una miriade di situazioni personali e locali, sulle quali solo in casi particolari siamo in grado di far luce e che, come di consueto, riguardano esclusivamente, o quasi, esponenti delle classi superiori.

Abbiamo sopra accennato ai provvedimenti di Costantino a favore della comunità dei cristiani: essi erano sollecitati dall'indubbia intenzione di favorirla, ma si prefiggevano anche di servirsi, a beneficio dello stato, di un'organizzazione ormai capillare e ancora molto duttile, senza dubbio più efficiente di quella dell'amministrazione pubblica, alla quale veniva in sostanza assimilata. Si spiegano in questo senso sia il frequente demandare al clero cattolico l'incarico delle pubbliche distribuzioni di viveri che le autorità statali elargivano nelle grandi città ai meno abbienti, sia l'istituto della *episcopalis audientia*, che affidava ai vescovi il disbrigo di alcuni tipi di cause giudiziarie. A immediato beneficio della struttura ecclesiale, fu concesso alle chiese il diritto di ricevere legati e i chierici furono sgravati dai *munera* curiali. Di carattere genericamente umanitario erano la possibilità di affrancare gli schiavi in chiesa con procedura semplificata, l'abolizione della crocifissione per i delitti capitali, e altro ancora. Costantino fu anche propenso ad arricchire la chiesa, soprattutto a Roma e in Palestina, con donazioni di edifici e costruzioni di chiese: mi limito a ricordare la costruzione del Santo Sepolcro a Gerusalemme, che in quanto città santa dei cristiani, oltre che degli ebrei, aveva recuperato l'antico nome, e della basilica di San Pietro a Roma, e ancora a Roma la donazione del Laterano, che diventò residenza del papa. Que-

sta munificenza raggiunse il culmine quando l'imperatore, intorno al 330, trasformò la vecchia città greca di Bizanzio nella nuova capitale, Costantinopoli, ampliandola e arricchendola magnificamente. Pur se non mancò la presenza pagana, la città fu soprattutto cristiana: ricordo la costruzione della chiesa dei Santi Apostoli, dove Costantino volle essere seppellito (337), e l'inizio della costruzione della grande basilica che sarebbe stata di Santa Sofia.

Ma se egli promosse tanto l'incremento della chiesa, non volle aderirvi in forma ufficiale, e solo in punto di morte fu battezzato dal vescovo Eusebio di Nicomedia. Di per sé questo ritardo nel battesimo non era eccezionale, perché allora tanti lo praticavano, i cosiddetti *clinici*, per non incorrere, se battezzati prima e poi incorsi in peccato grave, nelle durezze della prassi penitenziale. Ma quanto a Costantino, questa circostanza va connessa col titolo di ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, che egli stesso si attribuì e che, pur di non sicura decifrazione, manifesta l'intenzione di esercitare il controllo sulla comunità cristiana al di fuori della gerarchia ecclesiale. In un politico accorto e lungimirante qual egli era non è esagerato ipotizzare la consapevolezza che quel controllo gli sarebbe stato facilitato restando all'esterno, senza cioè entrare a far parte formalmente del gregge dei fedeli, il che in qualche modo lo avrebbe vincolato nell'esercizio del potere nei confronti di quella gerarchia. Abbiamo già accennato che Costantino si considerò e fu subito da tutti considerato quale capo della chiesa; in questa veste il rapporto tra lui e le due funzioni ecclesiali allora di maggior autorità, quelle del concilio e del vescovo di Roma, si configurò subito come di superiorità. Il concilio fu da lui inteso come strumento di cui servirsi per risolvere questioni ecclesiali eccedenti l'autorità dei singoli vescovi: così era stato anche in precedenza, ma ora il concilio, in contingenze considerate di particolare interesse, opera per invito, sotto il controllo e con l'approvazione finale dell'imperatore. Quanto al vescovo di Roma, Costantino è pieno di deferenza nei suoi confronti, ma non ha dubbi che anche lui sia in sostanza un suo subordinato.

Che il rapporto si configurasse così fu subito evidente in occasione dell'intervento dell'imperatore nella controversia donatista. Abbiamo già accennato al suo insorgere nel 305; nel 313, solo pochissimo tempo dopo la pubblicazione dell'editto di Milano, i donatisti, non attribuendo validità all'elezione di Ceciliano a vescovo di Cartagine, si appellarono all'imperatore. Egli, tenendo conto dell'autorità *super partes* che le chiese d'occidente non avevano ormai difficoltà a riconoscere al vescovo di Roma, demandò a papa Milziade, con la collaborazione di tre vescovi

della Gallia, la soluzione della controversia; ma il papa riunì a Roma un vero e proprio concilio di una ventina di vescovi, soprattutto italiani, che decise a favore di Ceciliano. I donatisti appellarono ancora all'imperatore, e questi indisse un concilio ad Arles al quale parteciparono numerosi vescovi della Gallia e che nuovamente dette ragione a Ceciliano. Al di là di questo risultato, è chiaro il significato politico della vicenda: Milziade cerca di affermare una sua qualche autonomia nei confronti dell'imperatore trasformando una piccola riunione in un vero e proprio concilio che confortasse la sua autorità; Costantino comprende perfettamente l'intenzione del papa e la frustra riaffermando, col secondo concilio, la sua piena autorità sulla chiesa: la decisione del concilio di Arles diventa operativa a beneficio di Ceciliano soltanto perché l'imperatore l'approva. Undici anni dopo, il concilio di Nicea riafferma questa nuova organizzazione gerarchica della chiesa universale. Questa volta il contenzioso è di natura non disciplinare ma dottrinale, pertinente perciò a un ambito del quale l'episcopato era particolarmente geloso e nel quale non era facile arrivare, mediante la sola discussione, a conclusioni non diciamo unanimi, ma anche soltanto partecipate da una consistente maggioranza. In casi di questo genere, quando la chiesa era ancora formalmente ignorata, o addirittura ostacolata, dallo stato, le decisioni della maggioranza rischiavano di restare lettera morta, in quanto la condanna ecclesiastica, in definitiva la scomunica, non comportava alcuna sanzione civile e penale, sì che il soccombente continuava tranquillamente a propagandare le sue idee e a fare, se gli riusciva, proseliti. Ora la situazione cambia, perché l'imperatore conforta col suo appoggio decisivo le deliberazioni della maggioranza conciliare, e mediante la sua approvazione le rende esecutive traducendo in termini civili e penali la condanna ecclesiastica. Ma per arrivare a questo risultato egli può trovarsi, come effettivamente si trovò a Nicea, nella necessità di avvalersi della sua autorità e forzare la mano ai padri conciliari. Pertanto la sua ingerenza tocca non solo l'aspetto formale delle operazioni conciliari ma anche la sostanza dottrinale, sì che lungi dal rivelarsi dirimente contribuisce ad acuire i contrasti e a complicare le cose: si avvertono subito i primi negativi effetti della commistione tra chiesa e stato, tra sacro e profano, che per altro, col passar del tempo, nonostante qualche sporadica e poco convinta opposizione, diventerà sempre più stretta, inestricabile addirittura, allontanando sempre di più la chiesa dai principi evangelici ai quali nel tempo ormai lontano delle origini aveva informa-

to la sua attività. Si tratta, come si vede, di questione tanto importante che appare necessario soffermarci a chiarirla adeguatamente.

La controversia ariana dall'inizio al 337

In data incerta intorno al 320 Ario, un anziano presbitero di Alessandria preposto alla chiesa di Baukalis, il quale in gioventù era stato alla scuola di Luciano di Antiochia (cfr. p. 178), nel clima arroventato della polemica origeniana, che nella metropoli siriana si era polarizzata intorno a Paolo di Samosata, aveva maturato un'interpretazione radicale in senso subordinante della dottrina del Logos di estrazione alessandrina: affermava infatti che il Logos divino era estraneo alla sostanza del Padre e non coeterno con lui, ma partecipe del mondo della creazione, creato per altro direttamente da Dio Padre e artefice egli stesso della creazione di tutti gli altri esseri; dio in quanto creatore, ma di una divinità estranea e inferiore a quella somma del Padre. In un dibattito svoltosi alla presenza del locale vescovo Alessandro e del clero della città, la dottrina di Ario fu riconosciuta incompatibile col moderato subordinazionismo che caratterizzava, ad Alessandria, la dottrina delle tre ipostasi lungo la direttrice Origene-Dionigi. Ario restò fermo sulle sue posizioni, fu scomunicato e la condanna fu ratificata da un concilio delle chiese di Egitto e Libia. Allora egli, rifugiatosi non domo presso Eusebio di Cesarea, sollecitò l'appoggio dei collucianisti, cioè di quelli che insieme con lui erano stati alla scuola di Luciano di Antiochia: in effetti il subordinazionismo professato da Luciano in alcuni momenti della sua complessa vicenda era stato piuttosto estremista, sì che ora la dottrina di Ario in definitiva non risultava ai suoi condiscepoli inaccettabile come era apparsa al clero di Alessandria. Eusebio di Nicomedia, Paolino di Tiro, lo stesso Eusebio di Cesarea, pur non collucianista e alieno da ogni estremismo, e altri presero le parti di Ario, tra i quali va ricordato, a livello non episcopale, Asterio il Sofista, il maggior teorico dell'arianesimo della prima ora; la polemica coinvolse in breve tutta la cristianità orientale, e raccolte di documenti, per lo più epistolari, furono diffuse da ambedue le parti, al fine di propagandare e corroborare le contrapposte interpretazioni della dottrina del Logos. Tutto questo si svolgeva quando in oriente imperava ancora Licinio, sì che quando, nel 324, Costantino lo sconfisse e rimase unico imperatore, di fronte al disagio che travagliava quelle chiese decise di intervenire, ma il suo inviato, Ossio, anziano vescovo di

Cordova (Spagna), inadeguato alla bisogna, fece acuire i contrasti schierandosi subito a favore di Alessandro contro Ario. Si arrivò così, non sappiamo per consiglio di chi, alla convocazione di un grande concilio, il primo ecumenico, cioè di tutta la chiesa universale, per la cui sede si pensò prima ad Ancira, ma poi, definitivamente, a Nicea, in Bitinia (Asia Minore).

Già il concilio era stato convocato quando, agl'inizi del 325 un concilio regionale, riunito ad Antiochia per sanzionare l'elezione di Eustazio a vescovo di quella città, emanò una professione di fede antiariana e condannò, in quanto a essa ostili, Eusebio di Cesarea e Teognide di Nicea, demandando però al prossimo, grande concilio la decisione definitiva in proposito. Il 20 marzo 325 si ebbe l'inaugurazione del concilio di Nicea alla presenza dell'imperatore, tutto porpora e oro. Il numero tradizionale di 318 padri conciliari va ridotto a circa 250, quasi tutti orientali. Il vescovo di Roma, Silvestro, si fece rappresentare da due presbiteri. La nostra informazione sullo svolgimento del concilio è carente per i motivi che diremo appresso, ma a grandi linee si può tracciare il seguente quadro. Identifichiamo almeno cinque diverse posizioni dottrinali. Agli estremi si collocavano quelle di Ario, che conosciamo, e di Marcello di Ancira, un monarchiano radicale che, sviluppando la dottrina di Paolo di Samosata, considerava il Logos come una potenza (δύναμις) non personale del Padre, da lui emessa al fine di creare il mondo e che successivamente si era incarnata nell'uomo Gesù, destinata a essere riassorbita, al momento della fine del mondo, nella monade paterna, sì che il regno di Cristo era destinato ad avere fine. In posizione *grosso modo* centrale tra questi estremi si situava la posizione di Alessandro di Alessandria, che in sostanza continuava l'impostazione moderatamente subordinante che della dottrina delle tre ipostasi aveva dato Dionigi sulla traccia di Origene: Cristo, il Figlio di Dio, in quanto Logos divino generato realmente dal Padre, è vero dio, coeterno con lui, da lui personalmente distinto e per volere di lui autore della creazione. In posizione intermedia tra lui e Ario si situava l'interpretazione che di questa dottrina dava Eusebio di Cesarea, più subordinante rispetto ad Alessandro ma senza arrivare all'affermazione ariana della creaturalità del Logos. In posizione intermedia tra Alessandro e Marcello si situava Eustazio di Antiochia, che affermava una sola ipostasi del Padre e del Figlio, articolata in due πρόσωπα, ma rifiutava gli esiti radicali del monarchianismo di Marcello.

Lo svolgimento del concilio evidenziò la debolezza dei sostenitori di Ario, capitanati da Eusebio di Nicomedia, dato che gli origeniani mo-

derati, facenti capo ad Alessandro, si coalizzarono con i monarchiani di Eustazio e Marcello. Venne meno agli ariani anche il sostegno di Eusebio di Cesarea che, appesantito dalla recente condanna antiochena, fece parte per se stesso al fine di scagionarsene, come effettivamente gli riuscì. Sembra, per altro, che non sia stato facile elaborare una formula conclusiva tanto puntuale e pertinente da non prestarsi a interpretazione accomodata da parte di Ario e dei suoi partigiani. Si ricorse infine alla definizione che il Figlio è ὁμοούσιος col Padre, termine irriducibile alla dottrina di Ario perché di significato accentuatamente monarchiano: in effetti se ne erano già serviti gli avversari di Dionigi di Alessandria in polemica con lui. Il termine era ambiguo, perché οὐσία (essenza, sostanza) poteva essere inteso in senso individuale (= ipostasi) ma anche in senso generico (= dello stesso genere), come in effetti lo aveva inteso Dionigi, messo alle strette dai suoi avversari (cfr. p. 169); mancava di tradizione in quanto estraneo alla dottrina ufficiale sia di Alessandria sia di Roma, e non consta di una sua utilizzazione neppure ad Antiochia; non sappiamo da che parte sia stato suggerito a Costantino. Egli lo impose alla pur riluttante maggioranza del concilio, dopo accanite dispute e appositi chiarimenti. Si giunse così alla pubblicazione di una professione di fede (Credo niceno), che non sappiamo da chi sia stata specificamente elaborata. Essa consta di due parti: la prima, positiva, compendia il significato antiariano nell'affermazione che il Figlio è stato generato dalla ousia del Padre ed è con lui della stessa ousia (ὁμοούσιος); la seconda, negativa, condanna le principali proposizioni attribuite ad Ario, creaturalità e non coeternità del Figlio. In questo ultimo contesto si parla, senza far distinzione, di οὐσία e ὑπόστασις del Padre, da cui è derivato il Figlio: connettendo questa equiparazione con l'affermazione che il Figlio è della stessa ousia del Padre, si arrivava agevolmente a identificare i due termini, col risultato di affermare una sola ipostasi (= ousia) del Padre del Figlio, un enunciato monarchiano (Eustazio), non condivisibile da parte dei sostenitori della dottrina del Logos né radicali e neppure moderati. In effetti il significato globale della professione di fede nicena del 325 risultò fortemente sbilanciato in senso monarchiano: evidentemente Marcello ed Eustazio fecero pagare ad Alessandro con questo forte scotto la loro adesione alla condanna di Ario, e va anche rilevato che la loro opposizione, molto al di là della specifica dottrina di Ario, investiva tutta la dottrina del Logos e, in senso ancora più generale, tutta l'impostazione culturale che era stata di Clemente e di Origene. Al momento di sottoscrivere la professione di fede i

padri conciliari, strettamente sorvegliati dai funzionari imperiali, si piegarono quasi tutti: rifiutarono, insieme con Ario e il presbitero Euzoio, due vescovi libici, Secondino e Teona, e furono tutti esiliati nell'Illirico. Poco tempo dopo la fine del concilio, per motivi poco chiari Costantino fece deporre ed esiliare anche Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea, che, pur sostenitori di Ario, alla fine dei lavori conciliari l'avevano abbandonato sottoscrivendo la professione di fede nicena. Per tornare al concilio, la ventura di veder raccolti insieme tanti presuli provenienti da tutta la cristianità convinse dell'opportunità di trattare anche di alcune altre questioni d'interesse generale: quanto allo scisma meliziano, furono presi provvedimenti miti a carico degli scismatici onde favorire la loro riammissione nella chiesa cattolica; quanto alla determinazione della data della Pasqua, si raccomandò l'uniformità della celebrazione in tutta la cristianità, secondo l'uso di Roma e Alessandria; furono anche pubblicati alcuni canoni disciplinari.

L'approvazione di Costantino dette valore di legge a tutto quanto aveva decretato il concilio di Nicea, sì che la questione principale, quella ariana, sembrava ormai risolta: invece, dopo solo pochi anni la situazione appariva ribaltata a danno della fede nicena e dei suoi sostenitori. Alla base del *revirement* c'era la convinzione di buona parte dei vescovi orientali, ormai conquistati alla dottrina del Logos, che il credo niceno, al fine di escludere la dottrina di Ario, avesse fatto concessioni troppo gravose ai monarchiani, in quanto l'ὁμοούσιος pareva escludere l'individualità dell'ipostasi del Logos, assorbita in quella del Padre, col pericolo di cadere nell'eresia di Sabellio, ormai etichettato come eponimo di ogni sorta di monarchianismo: in effetti abbiamo rilevato come Marcello, pur molto più vicino a Paolo di Samosata che non a Sabellio, professasse comunque una dottrina monarchiana radicale. Non sappiamo quanto fondamento si possa attribuire alla notizia di fonte antica in merito all'influenza che su Costantino potrebbero aver esercitato alcune donne della famiglia imperiale che la devozione per il martire Luciano avvicinava ad Ario. Certo è che l'imperatore si convinse che le decisioni antiariane del concilio si erano caratterizzate in senso troppo radicalmente opposto alla dottrina di Ario e perciò risultavano impopolari a molti vescovi orientali, e pur senza permettere che ne venisse rimessa in discussione la professione di fede, permise e favorì un movimento di reazione teso a mettere fuori gioco alcuni dei principali esponenti dello schieramento antiariano. Mentre già nel 327 furono richiamati dall'esilio e reintegrati sui rispettivi seggi episcopali Eusebio di Nicomedia e

Teognide di Nicea, una serie di concili locali riuniti in varie sedi tra il 326 e il 336, auspici soprattutto i due Eusebi, depose svariati vescovi antiariani: ricordiamo Eustazio di Antiochia (326), accusato di immoralità e, forse, anche di prevaricazioni disciplinari, e Marcello di Ancira (336), accusato di monarchianismo radicale. Tra queste due condanne s'inserisce la vicenda di Atanasio. Diacono di Alessandro di Alessandria, quando costui venne a mancare nel 327, fu eletto a succedergli, ma per svariati motivi – Atanasio non aveva ancora trent'anni – i meliziani non considerarono valida l'elezione, provocando la violenta reazione del neoeletto: molti vescovi e presbiteri meliziani vennero brutalmente malmenati. Per due volte gli scismatici protestarono presso Costantino, ma senza esito. Intanto anche Ario ed Euzoio erano stati richiamati dall'esilio a seguito della presentazione all'imperatore di una breve professione di fede priva delle proposizioni caratterizzanti sia della loro dottrina, sia del credo niceno e in complesso quanto mai anodina, ma Atanasio si rifiutò di accoglierli ad Alessandria. Ne derivò la collusione tra i sostenitori di Ario, *in primis* i due Eusebi, e i meliziani. La nuova accusa portata contro Atanasio fu discussa in un concilio tenuto a Tiro nel 335: il procedimento a suo danno non fu esente da forzature, ma la condanna, che lo dichiarava deposto a motivo di svariate violenze esercitate a danno dei meliziani, non mancava di fondamento ed era formalmente corretta. Costantino l'approvò ed esiliò Atanasio a Treviri, senza che gli fosse dato, sul momento, un successore. Ario fu pienamente riabilitato, ma morì quasi subito. Il 22 maggio 337 venne a mancare anche Costantino: in punto di morte era stato battezzato da Eusebio di Nicomedia. Poco dopo lo seguì Eusebio di Cesarea.

La chiesa al tempo dei figli di Costantino. Ripresa della controversia ariana

Alla morte del grande imperatore fece seguito una lunga serie di sanguinosi torbidi e contrasti familiari che portarono allo sterminio di quasi tutti i suoi parenti. Al termine di complesse vicende, nel 340 i due giovani figli superstiti, Costanzo e Costante, si divisero l'impero, che comunque rimaneva formalmente unitario: a Costanzo spettò l'oriente, a Costante l'occidente. I due imperatori accentuarono di molto l'azione antipagana alla quale il padre aveva dato prudente inizio: si cominciarono ad avere in oriente le prime violenze a danno dei templi pagani e an-

che qualche distruzione e, pur avendo Costanzo conservato il titolo e l'ufficio di *pontifex maximus*, fu emanata una serie di leggi che proibiva i sacrifici e addirittura ordinava la chiusura dei templi (legge del 1° dicembre 356). Come abbiamo sopra rilevato, l'emanazione della legge non significava affatto che essa fosse effettivamente e dovunque messa in pratica, e il culto praticato nei templi pagani non venne a cessare da un momento all'altro: ma è fuori di dubbio che la cristianizzazione dell'impero fece, con i figli di Costantino, svariati passi avanti, anche in forza di disposizioni legislative che accrescevano le immunità e le prerogative dei chierici, mentre le città continuavano ad arricchirsi di edifici di culto cristiano. I due imperatori furono soprattutto occupati con le vicende interne della chiesa, ambedue a causa della crisi ariana, Costante anche di quella donatista. Quanto a quest'ultima, ricordiamo che, dopo la sentenza del concilio di Arles a favore di Ceciliano (314), l'autorità imperiale si era ancora pronunciata in questo senso nel 316 e aveva condannato i donatisti, con conseguenti violenze a loro danno, finché Costantino nel 321 aveva pubblicato un editto di tolleranza. Ne conseguì il rapido incremento delle file, già consistenti, degli scismatici. A loro vantaggio operava ora il diffuso sentimento antiromano che pervadeva l'Africa, soprattutto le campagne, ma anche le città. Questo diffuso sentimento si era, nel corso del III secolo, riversato a vantaggio della fede cristiana, in quanto la si avvertiva soprattutto come religione osteggiata dall'impero, sì che aderirvi significava manifestare concretamente la propria ostilità all'ordine allora costituito. Dato questo stato d'animo, la svolta costantiniana, proprio in quanto aveva tanto privilegiato la chiesa, aveva provocato in Africa uno sfavorevole contraccolpo del quale beneficiarono i donatisti, pronti a presentarsi come cristiani puri, in quanto non compromessi con l'impero, estranei al favore dei potenti, eredi della chiesa dei martiri. Di fronte al progresso della chiesa donatista, nel 347 Costante rimise in vigore contro di essa la legge del 316, alla quale fecero seguito diffuse violenze da parte dei militari, soprattutto in Numidia, culla del movimento. L'unità della chiesa fu imposta con la forza, ma il fuoco continuava a covare sotto le ceneri, in quanto le violenze subite avevano confermato la convinzione dei donatisti di rappresentare la chiesa autentica ed ostile all'impero, quella dei martiri, alla quale ora avevano dato incremento i nuovi martiri donatisti (Isacco, Marcolo). Il parallelo svolgimento della crisi ariana fu caratterizzato da minore ricorso alla violenza ma da ben maggiore complessità. Alla morte di Costantino, tutti i vescovi esiliati avevano fatto ritorno nelle loro

sedi, e la nuova sistemazione politica sembrava permettere loro un certo margine di manovra. Ma l'abile Eusebio di Nicomedia, interprete del sentimento antiniceno diffuso in oriente, si guadagnò subito l'appoggio dell'imperatore Costanzo: i vescovi rientrati nelle loro sedi furono costretti ad abbandonarle nuovamente per cercare asilo in occidente, e ad Alessandria fu insediato con l'appoggio dei militari, come successore di Atanasio, il cappàdoce Gregorio. In questi frangenti Eusebio cominciò a elaborare una soluzione dottrinale della controversia, intermedia tra l'arianesimo e il nicenismo, che recuperava la sostanza della dottrina delle tre ipostasi lungo la direttrice Origene-Dionigi-Eusebio di Cesarea.

Fino allora Roma era rimasta assente nello svolgimento della controversia. Ma ora la nuova situazione politica permetteva alle chiese di occidente, in sostanza rappresentate dalla sede romana, di operare senza timore della reazione dell'imperatore, dato che Costante aveva tutto l'interesse ad allineare la sua posizione politica su quella religiosa del vescovo di Roma, dominante in occidente. In effetti, come abbiamo visto a suo tempo, la chiesa di Roma aveva rifiutato, con Dionigi di Roma, la dottrina delle tre ipostasi, considerandola triteista, e si era attestata su una dottrina che, valorizzando la monarchia divina, abbiamo definito moderatamente monarchiana. È ovvio che, stante questa impostazione dottrinale, essa non poteva non essere ostilissima ad Ario. Tale ostilità fu rinfocolata da Atanasio e Marcello, che, rifugiatisi a Roma, convinsero facilmente papa Giulio di essere stati vittime degli ariani. In sostanza essi, profittando del ritardo teologico dell'occidente e della poca conoscenza che si aveva a Roma degli affari d'oriente, imposero una visione semplicistica e fuorviante della complessa situazione dottrinale di laggiù, facendo coincidere la loro personale vicenda con l'affermazione del credo niceno, in modo che l'ortodossia trinitaria venisse a coincidere con quella professione di fede, i cui avversari erano senz'altro presentati come ariani. Abbiamo invece rilevato come in oriente Eusebio si stesse adoperando per risolvere la crisi in base a una riaffermazione della dottrina delle tre ipostasi, lontana sia dal radicalismo divisivo di Ario, sia dal monarchianismo della formula nicena. Ci si aggiunga che papa Giulio profittò subito dell'occasione che Atanasio e Marcello gli offrivano per cercare di risollevare il prestigio della sede romana, che Costantino aveva brutalmente conculcato: in effetti, nel contesto della controversia ariana, il suo predecessore Silvestro non era stato mai chiamato in causa

prima del concilio niceno, e non consta che gli sia stato mai richiesto di approvarne il credo. L'intervento di Roma in favore di Atanasio, Marcello e degli altri esiliati ebbe effetto decisivo ai fini del prosieguo della controversia, perché acuì il contrasto tra oriente e occidente e radicalizzò la contrapposizione dottrinale, facendo fallire il tentativo di Eusebio di mediare tra gli estremi dell'arianesimo e del nicenismo. Fissato questo parametro interpretativo dello svolgimento della controversia tra il 340 e il 350, accenniamo ad alcuni fatti principali. Nel marzo del 341, Giulio riunì a Roma un concilio per riesaminare i casi di Atanasio e Marcello, ma gli orientali, che non avevano motivo di riaprire questioni da loro già risolte, rifiutarono di partecipare. Il concilio, pur ridotto alla presenza di una cinquantina di vescovi occidentali, si riunì e assolse dalle precedenti condanne Atanasio e Marcello, quest'ultimo dietro presentazione di un documento dottrinale che attenuava le punte più radicali del suo monarchianismo. Giulio, in una lettera inviata a Eusebio e ad altri esponenti dell'episcopato orientale, nel ragguagliarli sull'esito del concilio li accusò senz'altro di essere ariani. Alcuni mesi dopo, sempre nel 341, gli orientali replicarono con un concilio che si svolse ad Antiochia; essi accompagnarono il diniego di essere ariani con una professione di fede, che probabilmente riecheggiava in parte un testo di Luciano di Antiochia: in sostanza riproponeva la dottrina delle tre ipostasi e ribadiva la condanna delle principali proposizioni ariane, accentuando eloquentemente la divinità del Figlio ma tacendo dell'ὁμοούσιος niceno.

Al fine di risolvere questa situazione di stallo, per iniziativa di Costante, che, sollecitato da papa Giulio, fece pressione su Costanzo, si arrivò a un nuovo concilio ecumenico, che si tenne a Serdica, odierna Sofia (Tracia), nell'autunno del 343 e al quale convennero un centinaio di vescovi occidentali e circa ottanta vescovi orientali, gli uni capeggiati da Ossio di Cordova e Protogene di Serdica, gli altri, morto Eusebio, da Flaccillo di Antiochia, Teognide di Nicea, Dianio di Cesarea di Cappadocia. Stante il contrasto riguardo ad Atanasio e Marcello, condannati e deposti dagli orientali e riabilitati dagli occidentali, il concilio fallì senza possibilità di arrivare neppure a una riunione congiunta, in quanto gli occidentali insistevano che vi prendessero parte i due, ma gli orientali rifiutarono. Le due parti si scomunicarono reciprocamente e pubblicarono due diverse versioni dei fatti, integrate da due formule di fede: quella degli orientali ripeteva in sintesi il contenuto della formula antiochena del 341; quella degli occidentali, forse in parte ispirata da Mar-

cello, pur non nominando esplicitamente l'ὁμοούσιος che si sapeva quanto fosse malvisto in oriente, ne dava di fatto un'interpretazione chiaramente monarchiana, in quanto affermava una sola ipostasi e ousia del Padre e del Figlio e conseguentemente condannava la dottrina delle tre ipostasi. L'anno successivo, una delegazione orientale si presentò, a Milano, all'imperatore Costante presentando una lunga professione di fede (ἔκθησις μακρόστιχος) che ribadiva la posizione degli orientali, facendo solo concessioni marginali agli avversari: per la prima volta si dava qui notizia di Fotino, vescovo di Sirmio, accusato di ripetere la dottrina monarchiana radicale di Marcello. Quest'ambasceria rimase senza esito, eccetto che anche gli occidentali si associarono alla condanna di Fotino, il quale per altro continuò a rimanere indisturbato nella sua sede.

Ma il contrasto religioso che divideva l'oriente cristiano dall'occidente non poteva riuscire gradito all'autorità politica, sì che, venuto a morire Gregorio il Cappàdoce, con un gesto distensivo Costanzo autorizzò il rientro ad Alessandria di Atanasio, il quale riprese possesso della sua sede il 21 ottobre 346. Quello di Costanzo fu, per altro, un atto meramente politico, che non annullava la validità della condanna ecclesiastica inflitta ad Atanasio dal concilio di Tiro del 335, e intanto continuava a rimanere in sospeso il contrasto dottrinale. Questa precaria situazione si prolungò fino al 350, allorché Costante fu ucciso a seguito dell'usurpazione di Magnenzio. Nella guerra che ne seguì, l'usurpatore fu sconfitto e si suicidò, sì che Costanzo, ormai unico imperatore, riunì tutto l'impero sotto il suo scettro (353). Va ancora rilevato che, in occasione delle riunioni conciliari che si tennero in quegli anni, più volte i padri conciliari pubblicarono raccolte di canoni disciplinari al fine di regolare i rapporti nell'ambito della gerarchia ecclesiastica e tra questa e l'imperatore. A Serdica gli occidentali accentuarono il ruolo di arbitro *super partes* del vescovo di Roma, il che gli orientali non accettavano. In effetti, il complesso svolgimento dei rapporti tra orientali e occidentali aveva ancora una volta evidenziato con chiarezza il ruolo determinante dell'autorità politica: se l'occidente, muto in favore del credo niceno sotto Costantino, successivamente si era mosso, era stato soltanto perché la momentanea diarchia Costanzo-Costante gli aveva permesso una certa libertà di movimento. A sottolineare ulteriormente il peso decisivo dell'imperatore nello svolgimento del contrasto dottrinale tra oriente e occidente, la presa di potere di Costanzo anche in occidente, in quanto modificava radicalmente il quadro politico, determinò una fase del tutto nuova anche quanto allo svolgimento di quel contrasto.

Costanzo era stato educato cristianamente, perciò il suo interesse per la controversia dottrinale, oltre che politico, si alimentava anche a una conoscenza tecnica del contenzioso in oggetto che il padre non aveva avuto. Come gli eventi successivi avrebbero messo in luce, la sua idea fu sempre quella di cercare quella via mediana tra nicenismo e arianesimo che abbiamo visto già tracciata da Eusebio di Nicomedia, anche se la varietà delle opzioni dottrinali in contrasto non facilitava una presa di posizione sempre costante e coerente. Comunque, Costanzo riteneva indispensabile sbarazzarsi preliminarmente di Atanasio, nel quale non a torto ravvisava il maggior perturbatore della pace della chiesa. Prodromo a se stante fu la riunione di un concilio a Sirmio, nella Pannonia appena venuta, nel 351, nelle mani di Costanzo: fu confermata la condanna di Fotino e di Marcello e si provvide a sostituire Fotino con Germinio sul seggio episcopale di quella città. Di poi, conclusa la campagna militare contro Magnenzio, Costanzo passò a interessarsi di Atanasio: mentre in oriente cominciavano a circolare accuse anche di contenuto politico a suo danno, in occidente la sua difesa, assunta da papa Liberio, che nel 352 era succeduto a Giulio nella sede romana, fu frustrata da Costanzo nei concili di Arles (353) e Milano (355). Questi due concili furono convocati a richiesta dello stesso papa, ma si conclusero ambedue con la condanna di Atanasio a opera della quasi totalità dei vescovi presenti: i pochissimi oppositori, Paolino di Treviri ad Arles, Dionigi di Milano, Lucifero di Cagliari ed Eusebio di Vercelli a Milano, Ilario di Poitiers nel successivo piccolo concilio di Béziers in Gallia (356), furono deposti ed esiliati in oriente. Anche papa Liberio, che in un primo momento rifiutò di sottoscrivere la condanna di Atanasio, fu arrestato, esiliato in Tracia e sostituito sul seggio romano da Felice. Per render ragione della facilità con cui Costanzo piegò in breve tempo ai suoi voleri tutto l'episcopato occidentale bisogna tener conto dell'abilità dei suoi collaboratori in ambito ecclesiastico, i vescovi illirici Valente di Mursa e Ursacio di Singidunum (Belgrado), che ancora in giovane età erano stati conquistati da Ario, in esilio da quelle parti, alla sua dottrina, e risultano attivi contro Atanasio già nel concilio di Tiro del 335. A loro si aggiunse successivamente Germinio, e i tre capitanarono un gruppo, non ingente ma agguerrito, di vescovi occidentali, ligi ai voleri dell'imperatore. La maggioranza che li contrastava era composta in massima parte da vescovi di basso livello culturale, poco a giorno dei termini dottrinali del contrasto e non disposti a eroismi, tanto più che, se Liberio si richiamava, in difesa di Atanasio, al credo niceno, gli avversari insistevano sulle anti-

che accuse, e su altre recenti, di carattere disciplinare, e quelle antiche, come sappiamo, erano tutt'altro che destituite di fondamento.

A questo punto, unificati oriente e occidente nella condanna di Atanasio, si procedette ad Alessandria contro di lui: il 6 gennaio 356 egli fu estromesso *manu militari* dal seggio episcopale e trovò rifugio fuori della città. Al suo posto fu intronizzato, tra violenze di ogni genere, Giorgio, un cappàdoce di tendenza filoariana. Ormai il terreno era sgombro al fine di riprendere la questione dottrinale, e la ripresa appariva improrogabile, perché in oriente proprio allora da più parti venivano proposte novità. Atanasio, intorno al 355, aveva rilanciato il credo niceno col suo termine distintivo, l'ὁμοούσιος: forse l'aveva fatto perché, se in oriente da trent'anni questa formula di fede era stata accantonata, in occidente l'avevano ricordata prima Giulio e poi Liberio, e Atanasio sapeva di poter ricevere aiuto solo da quella parte. Questa presa di posizione significò l'accantonamento della dottrina delle tre ipostasi proprio in Alessandria, dove essa, con Origene, aveva visto la luce. All'estremo opposto, più o meno nello stesso tempo, ad Antiochia il diacono Aezio proponeva di nuovo una versione radicale dell'arianesimo, successivamente sviluppata e approfondita dal cappàdoce Eunomio. Essa faceva forza sul concetto di ἀγεννησία (ingenerazione), nel senso che qualità distintiva di Dio è l'essere ingenerato, sì che il Figlio, in quanto generato, che è dire creato direttamente da lui, non ne può partecipare la divinità e di fatto va considerato soltanto un dio minore, al quale il dio sommo ha affidato la creazione e il governo del mondo. Tra questi due estremismi dottrinali si estendeva il largo fronte dei moderati, che Eusebio di Nicomedia aveva compattato con la formula antiochena del 341, ma che, scomparso lui, erano rimasti privi di una guida affidabile, sì che a questo punto cominciano a prevalere le tendenze centrifughe. In effetti la formula del 341, ignorando il nicenismo e condannando l'arianesimo radicale, era sufficientemente generica, nella riaffermazione della dottrina delle tre ipostasi, per raggruppare tendenze parecchio diversificate: Cirillo di Gerusalemme non aveva dubbi sulla perfetta divinità di Cristo e rifiutava l'ὁμοούσιος soltanto a causa della sua patina monarchiana; Eusebio di Emesa continuava il subordinazionismo di Eusebio di Cesarea, piuttosto lontano da quello dell'arianesimo in quanto non gli impediva di riconoscere Cristo Logos quale Figlio generato realmente dal Padre; Valente e Ursacio sembrano invece essere stati piuttosto vicini all'arianesimo vero e proprio. Più in generale, si prendeva sempre più coscienza che la sollecitazione a evitare il monarchianismo, e perciò

l'ὁμοούσιος, non doveva spingersi fino al subordinazionismo professato dagli ariani, ma doveva coesistere con l'affermazione della piena divinità di Cristo. Questa tendenza cominciò a concretarsi in ambienti microasiatici, già qualche tempo prima del 357, nella formula che affermava il Figlio ὅμοιος κατ'οὐσίαν (simile secondo la sostanza) al Padre, donde, in contrapposizione a ὁμοούσιος, la definizione di ὁμοιούσιος, che sembrava evitare non solo il rischio dell'arianesimo, ma anche quello del monarchianismo sabelliano, da cui non sembrava esente l'ὁμοούσιος niceno.

Il chiarimento dottrinale che avrebbe dovuto comporre in unità questo variegato panorama fu affidato da Costanzo al cosiddetto trio illirico, cioè a Valente, Ursacio e Germinio, che avevano fatto buona prova nel piegare l'episcopato occidentale ad accettare la condanna di Atanasio e perciò godevano allora i favori del monarca. Ma abbiamo rilevato come Valente e Ursacio rappresentassero, nel frastagliato schieramento dell'episcopato orientale, l'ala più aperta verso il vero e proprio arianesimo, sì che la riunione di alcuni vescovi occidentali che si tenne, sotto la loro direzione, a Sirmio, in quegli anni abituale residenza imperiale, verso la metà del 357 risultò piuttosto sbilanciata in questo senso. Non era formalmente ariana, ma, in controtendenza rispetto alla formula antiochena del 341, accentuava nettamente l'inferiorità del Figlio nei confronti del Padre come mai in precedenza si era dato in un concilio; inoltre proscriveva di far uso sia di ὁμοούσιος sia di ὁμοιούσιος, in quanto termini non documentati scritturisticamente. Una formula di questo genere poteva essere sottoscritta anche da un autentico ariano, mentre metteva fuori gioco non soltanto gli omousiani fautori del nicenismo, ma anche quanti si attestavano sul *theologoumenon* dell'ὅμοιος κατ'οὐσίαν e che furono definiti omeousiani. Non meraviglia perciò che la formula sirmiese fosse approvata da alcuni rappresentanti dell'arianesimo radicale che si riunirono ad Antiochia intorno al vescovo Eudossio, recentemente trasferito da Germanicia in quella grande sede. In occidente anche l'ultracentenario Ossio di Cordova fu convinto a sottoscrivere la formula, mentre papa Liberio non resse ai disagi dell'esilio e si piegò ad approvare la condanna di Atanasio e forse anche la formula sirmiese. Essa, per altro, sollevò molte proteste non solo in occidente, ma anche in oriente. In un piccolo concilio tenuto ad Ancira (Asia Minore) poco prima della Pasqua del 358 il locale vescovo Basilio pubblicò un documento in cui gli omeousiani venivano allo scoperto, sostenendo, in polemica con l'ὁμοούσιος niceno, la loro formula come idonea

ad escludere l'arianesimo senza incorrere nell'errore opposto di Sabellio, rivendicando con chiarezza la piena divinità del Figlio e la sua coeternità col Padre e riproponendo la dottrina delle tre ipostasi divine. Costanzo rimase sconcertato di fronte alla violenza della reazione antisirmiese e pensò bene di prendere le distanze da Valente e Ursacio, accostandosi a Basilio. Questi sfruttò l'occasione riunendo, sempre nel 358, un nuovo concilio a Sirmio, al quale parteciparono solo pochi vescovi presenti *in loco*, e impose il nuovo corso: fu ripubblicata la formula antiochena del 341, corredata da anatematismi che condannavano Marcello, Fotino e Ario e anche l'ὁμοούσιος niceno, e si agì con mano pesante a danno dei fautori del neoarianesimo, tra i quali fu compreso anche Eudossio.

Ma la situazione era troppo confusa per il continuo accavallarsi di formule ormai redatte in frasario tecnico accessibile solo agli addetti ai lavori, e dovunque lo sconcerto era grande anche tra i fedeli. Si fece perciò strada il progetto di un nuovo grande concilio ecumenico, al quale demandare la soluzione definitiva degli ormai annosi contrasti. Si pensò come sede prima a Nicea, poi a Nicomedia, infine si decise per due riunioni separate ma omologhe, per l'occidente a Rimini, per l'oriente a Seleucia di Caria (Asia Minore), e l'imperatore fece partire le convocazioni. L'attesa era grande e la preparazione dei diversi schieramenti fu accurata. Ilario, che, esiliato in Frigia, aveva realizzato pienamente, unico fra tutti gli occidentali, la complessità della situazione orientale, interruppe la stesura del *de trinitate*, alla quale allora stava attendendo, per dettare il *de synodis*, intelligente analisi delle diverse formule dottrinali pubblicate dal 341 al 358, tendente a dimostrare come solo la formula sirmiese del 357 fosse da respingere, perché gli omeousiani erano, nel loro antiarianesimo, ortodossi non meno degli omousiani. Il 22 maggio 359 fu redatta a Sirmio una nuova formula di fede che doveva servire da documento di base nelle prossime riunioni, il cosiddetto Credo datato: essa, redatta da Marco di Aretusa, a suo tempo esponente di spicco dello schieramento eusebiano, rispecchiò il mutamento di opinioni che si era prodotto subito dopo la formula sirmiese del 358, in quanto Costanzo non aveva tardato a prendere le distanze anche da Basilio e si era riaccostato a Valente e Ursacio. Anche questa formula era impostata sul concetto dell'ὅμοιος (simile) valorizzato dagli omeousiani, ma al simile secondo la sostanza di costoro sostituiva un generico ὅμοιος κατὰ πάντα (simile in tutto), mentre proscriveva l'uso di οὐσία nei documenti dottrinali. Queste prime avvisaglie non erano favorevoli né agli omousiani né agli omeousiani,

ma neppure ai neoariani radicali, capitanati da Aezio ed Eunomio, che riducevano la somiglianza del Figlio col Padre all'ambito dell'agire, negandola quanto alla sostanza, per cui furono definiti anomei (da ἀνόμοιος, "dissimile"). In sostanza, si cercava l'auspicato accordo in una formula il più possibile generica e anodina e perciò accessibile a una maggioranza di moderati, con esclusione delle parti che fino allora avevano ben specificato il loro credo trinitario, cioè omousiani, omeousiani e anomei. I sostenitori di questo indirizzo alcuni studiosi moderni definiscono con termine moderno omei (da ὅμοιος), per differenziarli dai veri e propri ariani. Ma questa definizione ha senso soltanto se si ha coscienza che essa definisce una posizione più politica che dottrinale.

Verso la fine del maggio 359 si riunirono a Rimini più di 400 vescovi convenuti da tutto l'occidente. Era assente e neppure in qualche modo rappresentato Liberio, che poco tempo prima era stato autorizzato da Costanzo a rientrare a Roma. Il suo prestigio era azzerato a causa del cedimento, e per qualche anno egli sarà assente dalla scena degli avvenimenti. La presidenza fu assunta probabilmente da Restituto, vescovo di Cartagine. Inizialmente fu letta una lettera di Costanzo che vietava ai convenuti di prendere decisioni a riguardo dei vescovi orientali e imponeva, terminati celermente i lavori, di inviare una commissione di dieci membri per riferire a lui, cui sarebbe spettato se approvare o no il concilio. In esso si contrapponevano due tendenze: una consistente maggioranza teneva per il credo niceno, una minoranza di circa ottanta vescovi era per la formula sirmiese del 22 maggio 359. Dopo accanite discussioni si giunse alla conferma del credo niceno e alla condanna del trio illirico. Verso la fine di luglio il concilio inviò a Costanzo, che allora risiedeva a Costantinopoli, una commissione di venti membri che recava la documentazione relativa ai lavori svolti. Ma la precedettero Valente e i suoi, che ragguagliarono Costanzo dell'esito a loro sfavorevole del concilio. Perciò la delegazione ufficiale fu fermata ad Adrianopoli e poi trasferita nella decentrata stazione di posta di Nike, in Tracia. Là i delegati occidentali, pressati e minacciati da Valente, finirono per piegarsi a sottoscrivere, in data 10 ottobre 359, una formula arieggiante quella del 22 maggio 359. Tornata la delegazione a Rimini, si ripresero i lavori, ormai in un'atmosfera di *débâcle*, e gradualmente tutti si piegarono al volere di Costanzo, trasmesso da Valente. Gli ultimi a cedere furono i vescovi della Gallia, che erano stati bene indottrinati da Ilario. Il loro leader, Febadio di Agen, sottoscrisse per ultimo la formula di fede riminese, breve

e generica, in cui il Figlio è definito simile al Padre secondo le Scritture (*similem genitori suo patri secundum scripturas*). La delegazione incaricata di recare a Costanzo queste definitive decisioni s'incontrò a Costantinopoli con l'omologa delegazione reduce dal molto più breve ma non meno tempestoso concilio di Seleucia.

Qui i lavori erano cominciati il 27 settembre. Erano presenti circa 160 vescovi: più di cento erano omeousiani, capeggiati da Eleusio di Cizico e Silvano di Tarso, dato che Basilio di Ancira si era compromesso sottoscrivendo, pur con un chiarimento, la formula del 22 maggio. Gli omei erano una quarantina, sotto la guida di Acacio di Cesarea, il successore di Eusebio; i pochi omousiani, tra i quali c'era anche Ilario, e gli altrettanto pochi anomei, capeggiati da Eudossio, fecero blocco i primi con gli omeousiani, gli altri con gli omei. Dopo tre giorni di discussioni fu riproposta la formula antiochena del 341, fu respinto un testo, presentato da Acacio, che in sostanza riproponeva quello del 22 maggio, e furono scomunicati i capiparte degli omei e degli anomei. Ambedue gli schieramenti trasferirono una loro delegazione a Costantinopoli, dove si tornò a discutere. L'arrivo della delegazione riminese, che recava notizia della capitolazione degli occidentali, fino allora considerati in oriente baluardo all'antiarianesimo, fece tracollare la difesa degli omeousiani e, chi prima chi dopo, anch'essi si piegarono a sottoscrivere la formula riminese. Subito dopo, agl'inizi del 360, fu convocato un nuovo concilio a Costantinopoli, al quale furono presenti i vescovi di parte omea: fu precisata la formula riminese del simile secondo le Scritture con la proibizione di far uso del termine οὐσία nelle professioni di fede, e la tendenza mediana del concilio, che si voleva equidistante sia dagli omeousiani e dagli omousiani sia dagli anomei, fu rafforzata con la condanna di Aezio, il rappresentante più qualificato di questi ultimi. Anche molti vescovi omeousiani furono condannati, non per motivi dottrinali, perché tutti avevano *obtorto collo* sottoscritto, ma sotto vari pretesti, per lo più di carattere disciplinare. Tra i condannati e deposti ci fu pure Macedonio di Costantinopoli, che fu sostituito da Eudossio; in suo luogo fu eletto ad Antiochia Melezio, già vescovo di Sebaste, un fedele di Acacio. Ma pochissimo tempo dopo l'elezione anch'egli fu deposto, perché manifestò idee che, pur attenendosi alla lettera della *fides* riminese che proscriveva l'uso di οὐσία, nella sostanza si davano a vedere molto vicine alla dottrina omeousiana. In suo luogo fu eletto il vecchio Euzoio, che era stato a suo tempo fedele compagno di Ario.

La chiesa e l'impero da Giuliano a Teodosio. Fine della controversia ariana

Costanzo aveva trionfato e, anche se aveva dovuto forzare la mano più di quanto forse non avesse immaginato, il suo trionfo era completo in quanto formalmente valido, perché la validità del concilio ecumenico dipendeva soltanto da lui. Il senso della formula da lui imposta stava nella genericità che l'abilitava a interpretazioni diverse, ma proprio per questo essa risultava invisa a tre delle quattro parti in contrasto, che avevano già provveduto a precisare la loro fede. Anche i tanti vescovi che non si erano presentati ai concili furono invitati a sottoscrivere la formula, e certo il passare del tempo, repressi a forza i contrasti, avrebbe lavorato a favore della linea più politica che dottrinale voluta dal monarca. Ma proprio questo fu negato a Costanzo. Già nel 360 suo cugino Giuliano era stato eletto imperatore in occidente, e mentre ci si avvicinava allo scontro decisivo, Costanzo venne a morte, dopo breve malattia, il 3 novembre 361, dopo essere stato battezzato da Euzoio. Prima di morire aveva nominato a succedergli Giuliano, che così riunì pacificamente tutto l'impero sotto il suo scettro. Scampato fortunosamente, ancora bambino, alla strage dei costantinidi che aveva fatto seguito alla morte di Costantino, educato cristianamente in una sorta di domicilio coatto nel cuore dell'Asia Minore, questo cugino di Costanzo per l'influsso della filosofia neoplatonica, alimentato anche dall'avversione a chi non a torto riteneva responsabile dell'assassinio dei suoi genitori, abbandonò segretamente, prima di essere battezzato, la professione cristiana per tornare alla pratica del paganesimo. Quando fu eletto imperatore, manifestò apertamente la sua fede religiosa e, nel contesto di una concezione dell'esercizio del potere antitetica ai princìpi con cui lo aveva esercitato Costantino e tesa al ripristino di tanti valori tradizionali, progettò anche la rivitalizzazione del paganesimo a spese della religione cristiana, che Costantino e i figli avevano tanto apertamente favorito. All'editto di tolleranza a beneficio di ogni forma di culto, pubblicato all'inizio del regno, fecero seguito provvedimenti mirati a rinsanguare il sacerdozio pagano, ormai boccheggiante, con la valorizzazione della religiosità neoplatonica e il tentativo di trasferire in ambito pagano alcune strutture caratteristiche dell'organizzazione ecclesiastica, soprattutto quelle di finalità caritativa; ne risultava che il culto pagano, ripristinato negli aspetti più caratterizzanti: sacrifici, misteri, oracoli, si poneva in aperta concorrenza col culto cristiano, mentre l'abrogazione di tutte le

condanne all'esilio comminate da Costanzo favoriva, come vedremo, la ripresa della controversia ariana e perciò di forti contrasti che erano di nocumento al regolare esercizio della vita cristiana.

Anche se inizialmente Giuliano non prese provvedimenti esplicitamente anticristiani, il clima di restaurazione e l'anelito di rivincita sollecitati dalla sua politica religiosa ispirarono atti di violenza contro edifici di culto cristiani e anche a danno di alcuni vescovi, come reazione alle angherie che i pagani avevano subìto da parte cristiana al tempo di Costanzo: ne fecero le spese vescovi che si erano particolarmente illustrati in senso antipagano, quali Giorgio di Alessandria e Marco di Aretusa, mentre Giuliano, indispettito anche per l'aperta ostilità manifestata dai cristiani nei suoi confronti, soprattutto ad Antiochia, dove essi erano ormai in maggioranza, si guardava bene dall'infrenare questi scoppi di violenze, anzi di fatto li favoriva. Il provvedimento legislativo che fu allora avvertito e tuttora viene considerato di più aperta finalità anticristiana fu quello *de doctoribus et magistris*, promulgato nel giugno del 362. Formalmente la legge stabiliva che le curie municipali scegliessero i maestri guardando anche alla loro moralità, oltre che alla preparazione professionale: perciò essa non era apertamente anticristiana, ma permetteva agevole applicazione a loro danno, data la discrezionalità con cui si poteva valutare la moralità degli aspiranti maestri. Inoltre, in una lettera Giuliano rilevava l'esigenza che il maestro credesse veramente in ciò che insegnava, donde l'invito ai galilei (così egli era solito definire i cristiani) ad abbandonare l'insegnamento di autori intrisi di religiosità pagana, come Omero, Esiodo, ecc., per dedicarsi soltanto all'insegnamento dei vangeli. Dato che nelle scuole pubbliche gli autori che si studiavano erano tuttora soltanto quelli tradizionali, era evidente l'intenzione dell'imperatore di estrometterne i maestri cristiani. In effetti il provvedimento fu inteso dalla comunità cristiana proprio in questo senso, donde le violente reazioni, soprattutto di Gregorio Nazianzeno. Va ancora aggiunto che Giuliano accompagnò la sua azione anticristiana con l'attività letteraria: oltre che in varie lettere, essa si assommava soprattutto nello scritto *Contro i galilei*, che conosciamo parzialmente dalla dettagliata confutazione che Cirillo di Alessandria avrebbe dettato circa settant'anni dopo, segno, questo, della vitalità dello scritto giulianeo in ambiente pagano. La linea dello scritto era in sostanza quella di Celso e Porfirio, ma ispessita dalla perfetta conoscenza che Giuliano aveva della religione cristiana in ogni suo aspetto e aggiornata in base alle esperienze recenti, che avevano visto il cristianesimo assurgere da perseguitato a persecuto-

re. La prematura morte dell'imperatore in uno scontro contro i persiani nel giugno del 363 segnò la fine e il fallimento del suo ambizioso progetto di restaurazione del paganesimo. Esso, valutato *post eventum*, viene facilmente giudicato utopico e irrealizzabile; ma per un più realistico apprezzamento, si deve aver presente che, alla metà del IV secolo, il paganesimo era ancora tutt'altro che morto: ancora maggioritario, e in occidente nettamente, ottimamente rappresentato nella classe degli *honestiores*, nella burocrazia e nell'esercito, aveva ancora molto da dire nella lotta per la supremazia. Se il progetto giulianeo ai nostri occhi può apparire utopico è soltanto perché egli non ebbe il tempo necessario per applicarlo completamente e consolidarlo adeguatamente.

Furono cristiani i due militari che, a breve distanza di tempo, si succedettero sul trono dopo la morte di Giuliano, Gioviano, che regnò meno di un anno, dal giugno 363 al febbraio 364, e Valentiniano (364-75), che affidò al fratello Valente il reggimento della parte orientale dell'impero, riservando a sé quella occidentale. Vari provvedimenti di Giuliano furono abrogati, ma Valentiniano tenne a conservarsi neutrale in materia religiosa, sia quanto ai contrasti interni alla comunità cristiana sia quanto al rapporto tra paganesimo e cristianesimo: in effetti si trovò ad affrontare una situazione grave sotto l'aspetto militare ed economico, e perciò preferì non ingolfarsi anche nei contrasti di natura religiosa. Quanto a Valente, diremo a parte del suo impegno nella controversia ariana. Quanto al rapporto di lui cristiano col mondo pagano, l'atteggiamento programmaticamente neutrale fu modificato prima dalla rivolta di Procopio, che si appoggiava agli ambienti che avevano favorito Giuliano, e poi dalla scoperta di pratiche magiche in ambienti pagani di Antiochia. La violenta e crudele repressione, in un caso come nell'altro, coinvolse molti filosofi e intellettuali pagani in tutto l'impero. A Valentiniano succedette il figlio Graziano (375-83), al quale fu associato l'altro figlio di Valentiniano, Valentiniano II (375-92), di appena quattro anni. Nel 378 Valente fu sconfitto e ucciso dai goti nella grande battaglia di Adrianopoli, e Graziano si associò al trono, per la parte orientale dell'impero, il generale spagnolo Teodosio (379-95). Con Graziano e soprattutto con Teodosio la cristianizzazione dell'impero, che aveva subìto una battuta d'arresto sotto i loro predecessori, riprese con lena, e sia l'uno sia l'altro favorirono nel modo più aperto la fede nicena contro tendenze ariane più o meno radicali e altri movimenti eretici. Ambedue rinunciarono al titolo di *pontifex maximus*. Graziano revocò le immunità di cui godeva-

no i sacerdoti pagani e le vestali e a Roma fece rimuovere dal senato l'ara della Vittoria. Teodosio promosse attivamente la cristianizzazione dell'impero in senso niceno. Dell'attività antieretica diremo a parte; quanto alla lotta contro il paganesimo, già il decreto pubblicato a Tessalonica nel febbraio 380, imponendo a tutto l'impero la fede nicena, implicava la condanna di ogni altra professione religiosa; una serie successiva di decreti, tra il 385 e il 392, comportò in progressione il divieto prima di tutti i sacrifici, poi anche di frequentare i templi; infine la proibizione di ogni culto, sia pubblico sia anche privato, che non fosse quello cristiano. Parallelamente, la gerarchia ecclesiastica fu oggetto di una serie di privilegi di carattere fiscale e giudiziario che le assicurava una condizione di massimo prestigio nell'ambito dell'impero.

L'atteggiamento dei monarchi tanto apertamente ostile al paganesimo incoraggiò in oriente un crescendo di violenze, da parte delle folle cristiane, a danno degli avversari, provocando la distruzione di molti templi: nel 391 fu distrutto ad Alessandria il celebre Serapeion. Di fronte a questa sequenza di provvedimenti di portata decisiva, i pagani cercarono di reagire anche *manu militari*, profittando dell'incerta situazione politica in occidente. Infatti nel 383 Graziano era stato ucciso a seguito dell'usurpazione del trono a opera di Magno Massimo, che solo nel 387 fu sconfitto da Teodosio, catturato e messo a morte. Perciò, dopo che Teodosio tornò in oriente, in occidente tutto il potere venne ad assommarsi nelle mani del giovane e debole Valentiniano II, che dopo pochi anni, nel 392, si suicidò o fu ucciso a seguito di un pronunciamento militare capeggiato da Arbogaste. Costui, di stirpe franca, ritenne opportuno non assumere direttamente il potere e favorì l'elezione di Eugenio, un retore romano che aveva fatto parte della corte di Valentiniano II. Eugenio fu apertamente appoggiato dall'aristocrazia di religione pagana, che a Roma era ancora molto influente, alla quale egli corrispose con una serie di provvedimenti che si configurarono come un vero e proprio tentativo di restaurazione pagana, dal ritorno dell'ara della Vittoria nella sede del senato alla restituzione dei beni confiscati ai senatori pagani e alle minacce rivolte al clero cristiano. Questo atteggiamento di Eugenio sanzionava politicamente un forte movimento di reazione promosso dall'aristocrazia pagana, che fino allora si era sviluppato soprattutto in ambito culturale, mediante la riedizione, debitamente corretta, e la valorizzazione di testi venerandi della tradizione letteraria latina: Virgilio, Terenzio, Livio, ecc., oltre che della *Vita di Apollonio di Tiana* redatta nel II secolo da Filostrato, già in precedenza proposta e diffusa

in senso anticristiano. In questa attività s'illustrarono soprattutto Pretestato e quel Simmaco che già nel 384, appena morto Graziano, era stato protagonista del tentativo, non riuscito per l'opposizione di Ambrogio, di riportare nella sede del senato l'ara della Vittoria che quello aveva fatto rimuovere. L'eco di tutta questa attività culturale si coglie ancora nei più tardi *Saturnalia* di Macrobio. Ma militarmente l'esito della reazione non fu altrettanto brillante. Il 5-6 settembre 394, in una decisiva battaglia presso il fiume Frigido (Venezia Giulia), l'esercito di Eugenio e Arbogaste venne sconfitto da quello di Teodosio; Arbogaste e l'influente dignitario pagano Flavio Nicomaco si uccisero, Eugenio fu catturato e giustiziato; la vittoria fu avvertita, non a torto, come trionfo decisivo del cristianesimo sul paganesimo.

Durante il IV secolo il rapporto tra l'imperatore e la chiesa continua a essere quello che aveva instaurato Costantino e teorizzato Eusebio di Cesarea: vale a dire, l'imperatore, in quanto capo dello stato, è anche capo della chiesa, che dello stato è parte. Ma a mano a mano che le vicende politiche contribuiscono a dividere sempre più profondamente una dall'altra le due parti dell'impero, mentre in quella d'oriente continua in sostanza questo stato di cose e si prolunga indefinitamente senza apprezzabili mutamenti, in occidente il rapporto di forze tende gradualmente a spostarsi a favore della chiesa. Qui c'era il vescovo di Roma, le cui ambizioni primaziali, azzerate da Costantino, continuavano a covare sotto la cenere, pronte a riemergere allorché la situazione politica l'avesse permesso. E certamente nella seconda metà del IV secolo la figura dell'imperatore comincia in occidente ad appannarsi a causa dei frequenti pronunciamenti militari e del deterioramento politico ed economico della *res Romana*, molto più consistente rispetto all'oriente. Se l'appello di Ossio di Cordova alla libertà della chiesa era rimasto a suo tempo (355) voce isolata, le cose cominciarono a cambiare dopo la morte di Valentiniano I e di Graziano, tanto più che gl'imperatori, in quanto battezzati, sono ormai avvertiti come parte della chiesa, in essa e non su di essa. Proprio in questi termini espose la situazione Ambrogio, vescovo di Milano dopo essere stato altissimo funzionario dello stato, perciò aduso all'esercizio, anche con mano pesante, del potere. Nel 390, incolpando Teodosio di una strage di inermi cittadini che i militari avevano perpetrato a Tessalonica, egli giunse a estrometterlo dalla chiesa, invitandolo alla penitenza: e Teodosio si sottomise, accettando la grave umiliazione del potere imperiale. Si pensi a come Costantino aveva amministrato la chiesa, e il divario dà la giusta misura della decadenza del

prestigio dell'imperatore in occidente, della quale la chiesa fu prontissima a profittare. Ambrogio fu un caso a se stante di forte potere ecclesiastico, legato alla sua specifica personalità; ma a Roma un'ormai lunghissima tradizione esaltava la primazia del locale vescovo su tutta la cristianità: e se in oriente l'episcopato accettava questa primazia soltanto in limiti ben circoscritti, e comunque in subordine al superiore potere dell'imperatore, in occidente essa era ben più profondamente radicata nel tessuto ecclesiale. Solo il potere dell'imperatore era in grado d'infrenarla: era perciò inevitabile che, a mano a mano che questo potere s'indeboliva, fino a crollare definitivamente alcuni decenni dopo, l'ambizione della sede romana, da Damaso in poi, aumentasse proporzionalmente, in modo da colmare, soprattutto in ambito ecclesiastico ma con non trascurabili allargamenti anche in ambito politico, il vuoto di potere provocato dalla decadenza del potere imperiale.

Con l'editto di tolleranza e il richiamo dall'esilio dei vescovi fatti esiliare da Costanzo, Giuliano aveva creato le premesse per la ripresa dei contrasti intraecclesiali, ai quali il suo predecessore era riuscito a metter fine con tanta difficoltà. Egli era perfettamente consapevole che i suoi provvedimenti avrebbero provocato tali conseguenze, e certamente, a differenza di Costanzo, non le vedeva di mal'occhio, perché contribuivano a indebolire quella struttura ecclesiastica che era suo sogno poter completamente debellare. In effetti la controversia ariana non aveva neppure atteso la fine di Costanzo per riprendere vigore, dato che già nel 360 l'occidente era passato sotto il dominio di Giuliano, e Ilario, che durante l'esilio in oriente aveva fruito di una libertà di movimento di norma negata agli esiliati, tornò in patria prima della morte dell'imperatore e prese la guida della reazione antiariana. Durante l'esilio aveva redatto i dodici libri *de trinitate*, in cui aveva discusso tutti i dettagli del complesso contenzioso alla luce dell'affermazione di una natura (= sostanza) divina articolata nelle persone del Padre e del Figlio, in una sintesi che, pur accettando l'ὁμοούσιος niceno, l'interpretava in modo da escludere, oltre la dottrina di Ario, anche quella di Sabellio e ogni altra forma di monarchianismo. Nell'estate del 360 un concilio di vescovi della Gallia, da lui presieduto a Parigi, confermò questa impostazione dottrinale, condannò i capiparte degli ariani in occidente, a cominciare da Valente e Ursacio e con particolare insistenza a danno di Saturnino di Arles, leader dei vescovi filoariani in Gallia; invece adottò provvedimenti molto miti a carico dei tanti vescovi che avevano sottoscritto per costrizione,

timore o altro la formula riminese. Questi provvedimenti furono confermati da altri concili occidentali, col risultato di recuperare in breve tempo pressoché tutti i firmatari di Rimini, riducendo i filoariani a una minoranza, forse meno debole di quanto comunemente si ritiene, ma comunque consistente soltanto nell'Illirico. In oriente ci si cominciò a muovere soltanto dopo la morte di Costanzo. Atanasio, che dal 356 in poi si era tenuto nascosto in Egitto ed era stato assente, eccettuato qualche scritto polemico, durante i drammatici eventi del 357-59, tornò subito ad Alessandria, dove la folla, all'annuncio della presa di potere da parte di Giuliano, aveva linciato il vescovo Giorgio, ugualmente inviso ai pagani e ai cristiani, occupò di nuovo la cattedra episcopale e indisse subito un concilio ad Alessandria, al quale parteciparono alcuni vescovi egiziani ed Eusebio di Vercelli, reduce dall'esilio (maggio 362).

Era intendimento di Atanasio recuperare una posizione di preminenza nel fronte antiariano: in questo senso furono orientati sia l'atteggiamento moderato nei confronti dei firmatari di Rimini, confermati nelle loro sedi purché accettassero il credo niceno e condannassero le principali proposizioni ariane, sia un chiarimento in merito al discusso problema delle ipostasi divine. Abbiamo visto che il credo niceno, affermando una sola ousia del Padre e del Figlio e identificando ousia con ipostasi, di fatto ammetteva una sola ipostasi dei due, come aveva esplicitamente affermato la formula di fede occidentale di Serdica; invece gli omeousiani avevano riaffermato le tre tradizionali ipostasi divine, alle quali facevano corrispondere tre ousie (= sostanze concrete e individuali). Atanasio fece approvare un chiarimento per cui si accettava sia l'affermazione di una sola ipostasi trinitaria, purché non intesa alla maniera monarchiana di Sabellio, sia tre ipostasi, purché non intese nel senso divisivo e subordinante di Ario. Il chiarimento non risolveva la difficoltà dottrinale, ma pragmaticamente, sacrificando in modo esplicito la formula di Serdica, cercava l'accordo tra omousiani e omeousiani in senso antiariano. L'intenzione di Atanasio fu per altro frustrata dalla presa di posizione del concilio di Alessandria in merito alla situazione antiochena. Qui si contavano tre comunità cristiane: quella maggioritaria era dalla parte di Melezio, che era stato deposto ed esiliato subito dopo la presa di possesso della cattedra perché formalmente allineato sulla formula riminese ma di fatto molto vicino alla dottrina omeousiana; la formula riminese, osservata nella forma e nella sostanza, caratterizzava la minoranza che si riconosceva in Euzoio, il vecchio compagno di Ario, e di quella formula dava interpretazione più esposta in senso

ariano; la terza comunità, anch'essa di modesta entità, continuava la dottrina nicena ch'era stata del vescovo Eustazio, deposto nel lontano 326. La guidava il presbitero Paolino, che Lucifero di Cagliari, reduce dall'esilio, consacrò vescovo, aggravando così la scissione. I padri conciliari di Alessandria auspicarono l'accordo tra le comunità di Paolino e di Melezio, ma in termini inaccettabili per i meleziani, in quanto essi venivano considerati in sott'ordine rispetto ai paoliniani. Ci si aggiunga che Melezio proveniva da ambienti di lontana ascendenza eusebiana, quanto mai ostili ad Atanasio. Perciò egli non cercò alcun accordo con l'Alessandrino, che fu anche costretto ad abbandonare nuovamente Alessandria per volontà di Giuliano, e subito dopo la morte dell'imperatore (giugno 363) riunì ad Antiochia un piccolo concilio di vescovi di Siria e regioni limitrofe, di professione omeousiana e omea, i quali approvarono il credo niceno, ma interpretando ὁμοούσιος in senso omeousiano (= ὅμοιος κατ' οὐσίαν). Le due formule non erano tra loro compatibili, ma politicamente l'operazione di Melezio, che dava vita a una nuova interpretazione del credo niceno (neonicenismo), era stata molto abile, perché lo poneva in concorrenza con Atanasio quanto alla leadership della lotta contro gli ariani. Perciò Atanasio, riacquistata libertà di movimento con l'avvento al trono di Gioviano, si recò ad Antiochia per cercare un contatto con Melezio, il quale però si rese irreperibile. Di fronte a questa ripulsa, Atanasio decise di confermare la comunione con la comunità di Paolino, riconoscendola come la sola legittima delle tre presenti ad Antiochia. Ma in oriente tale legittimità era riconosciuta soltanto in Egitto, mentre gli omeousiani e anche gli omei di osservanza non filoariana erano allineati con Melezio: dato che lo scisma antiocheno era destinato ad aggravarsi di anno in anno e ad aumentare d'importanza avvelenando i rapporti tra oriente e occidente, la decisione di Atanasio significò di fatto la sua emarginazione quanto alla direzione della lotta contro gli ariani, mentre la stella di Melezio era destinata, anche se non subito, a brillare sempre di più.

La divisione dell'impero tra Valentiniano e Valente, intervenuta dopo poco tempo, ebbe come conseguenza la divaricazione tra le vicende della controversia ariana rispettivamente in occidente e in oriente. Abbiamo già accennato all'atteggiamento di neutralità assunto da Valentiniano in materia religiosa. L'assunse perché pressato da difficoltà di carattere economico e militare, ma lo poté fare solo in quanto la situazione religiosa nella sua parte d'impero era in complesso tranquillizzante. Delle due parti in contrasto, quella antiariana, capeggiata da Ilario,

Eusebio di Vercelli e, dopo qualche anno, anche dal redivivo Liberio, controllava la grande maggioranza delle sedi episcopali e, abrogata la formula riminese, aveva ristabilito quasi ovunque la fede nicena. Gli avversari, di tendenza più o meno accentuatamente filoariana, che si rifacevano alla formula riminese, occupavano varie sedi nell'Illirico, tra cui Sirmio, e in Italia l'importante sede di Milano, dove nel 355 il filoariano Aussenzio aveva sostituito il deposto Dionigi, che era morto in esilio. Sia lui sia i vari Valente, Ursacio e soci furono oggetto di ripetute condanne da parte di concili occidentali, ma l'atteggiamento neutrale assunto da Valentiniano non permetteva che le condanne si traducessero in una effettiva deposizione ed espulsione dei condannati. Nel 364 Ilario ed Eusebio tentarono un vero e proprio colpo di mano a Milano per defenestrare Aussenzio, ma questi si appellò a Valentiniano e i due suoi nemici dovettero abbandonare ingloriosamente la città. Solo con l'avvento al trono di Graziano i niceni saranno di nuovo in grado di operare efficacemente contro gli avversari. In oriente la situazione ecclesiastica era molto più complicata. Gli omousiani (= veteroniceni) erano rappresentati quasi soltanto in Egitto; anche gli ariani radicali (= anomei), con Eunomio, erano ben pochi, soprattutto quando, intorno al 366, si scissero dagli ariani moderati, che si riconoscevano, auspici Eudossio ed Euzoio, nella formula riminese; gli omei, la cui esistenza si giustificava in senso più politico che religioso, venuta meno la politica centrista di Costanzo si sfaldavano confluendo, alcuni, nelle file degli ariani, i più in quelle degli omeousiani; ma proprio costoro, i più numerosi, erano anche i più travagliati, perché non tutti avevano accettato l'ὁμοούσιος, come invece aveva fatto Melezio, e ormai a questo motivo di contestazione si era aggiunto anche quello che aveva per oggetto lo Spirito santo.

Pur compreso nella dottrina delle tre ipostasi, lo Spirito santo era rimasto assente nei primi quarant'anni di crisi, durante i quali il motivo del dissidio era ristretto al diverso modo di concepire il rapporto tra Dio Padre e Cristo Logos. Ma intorno al 359 si cominciò a discutere anche di Spirito santo soprattutto in ambito omeousiano, perché alcuni, pur disposti a riconoscere la piena divinità di Cristo Figlio di Dio, non si sentivano autorizzati a fare altrettanto quanto allo Spirito santo, per mancanza di conforto scritturistico. I fautori di questo indirizzo dottrinale furono definiti prima pneumatomachi (= avversari dello Spirito santo), poi macedoniani, dal nome di Macedonio, vescovo omeousiano di Costantinopoli che fu deposto nel locale concilio del 360: in effetti i

macedoniani furono ben rappresentati per vari decenni soprattutto nella regione intorno a Costantinopoli. Di fronte a questo problema, gli ariani, con Eunomio, presero posizione affermando la creaturalità dello Spirito santo e negandone la divinità. Invece già nel 359, con alcune lettere indirizzate all'amico Serapione di Tmuis, Atanasio aveva sostenuto divinità e consustanzialità (ὁμοουσία) dello Spirito santo nell'ambito della Trinità, e questa linea fu assunta da tutti i niceni, sia quelli di più stretta osservanza, i veteroniceni, sia quelli provenienti, con Melezio, dalle file degli omeousiani, i neoniceni. Disorientati e divisi risultarono gli omeousiani superstiti. Già nel 364, in un concilio tenuto a Lampsaco, essi cercarono di ristabilire a loro favore la situazione anteriore al 359, ma Valente non dette loro ascolto. In effetti l'imperatore, di fronte alla caotica situazione che abbiamo descritto, ulteriormente aggravata da contrasti personali di svariata natura, anche per consiglio di Eudossio decise nel 365 di ripristinare l'indirizzo di politica religiosa che era stato di Costanzo, imponendo di nuovo la formula riminese. La sua azione, per altro, non si sviluppò con continuità e organicità, perché egli ne fu distolto prima dalla ribellione di Procopio, poi dalla guerra contro i goti; comunque, molti vescovi furono costretti all'esilio, tra cui nuovamente Atanasio e Melezio, mentre si infieriva in Egitto contro i monaci, in gran numero d'osservanza nicena: una nuova presenza, che d'ora in poi avrebbe molto pesato sullo svolgimento dei contrasti dottrinali. I più colpiti dall'azione di Valente furono, insieme con gli ariani radicali (Eunomio), proprio gli omeousiani, sì che una loro missione, inviata in occidente nel 366, accettò, per pressione di Liberio, di sottoscrivere l'ὁμοούσιος niceno; ma questa decisione fu contestata al ritorno in patria: alcuni omeousiani, in un concilio tenuto ad Antiochia di Caria, riaffermarono ancora una volta la validità della formula antiochena del 341. Ci si aggiunga che, mentre alcuni omeousiani accettavano la divinità dello Spirito santo, altri la rifiutavano, e questo fu un altro motivo di divisione e confusione. Alcuni di loro finirono per confluire nelle file degli ariani moderati.

Nel 370 fu eletto vescovo a Cesarea di Cappadocia, nonostante accanita opposizione, Basilio, e la sua attività, intelligente e tenace, riuscì a dare consapevolezza e unità ai *disiecta membra* dell'episcopato orientale, che correvano il rischio di disgregarsi, stretti com'erano, da una parte, dagli ariani moderati di Eudossio ed Euzoio favoriti da Valente e, dall'altra, dai niceni capeggiati da Atanasio, deboli in oriente ma forti dell'appoggio di Roma e perciò di tutto l'occidente. Basilio era di grande

famiglia, il cui potere e, insieme, una fitta rete di parentele (i fratelli Gregorio di Nissa e Pietro di Sebaste), di amicizie (Gregorio di Nazianzo, Anfilochio d'Iconio, Eusebio di Samosata) e di rapporti politici di alto livello furono da lui strumentalizzati al fine di potenziare la sua azione politica. Questa fu impostata sulla base di una riflessione dottrinale tendente a unificare neoniceni e omeousiani, a spese degli ariani da una parte e dei veteroniceni dall'altra. In effetti Basilio proveniva da ambienti di osservanza omeousiana, sì che l'adesione alla dottrina delle tre ipostasi gli faceva considerare sabelliana l'affermazione veteronicena di una sola ipostasi trinitaria. Non gli sfuggiva per altro che le proposte di Atanasio (362) e Melezio (363), politicamente valide, erano dottrinalmente insufficienti. La sua riflessione puntò su una interpretazione latitudinaria di οὐσία (= essenza, sostanza non individuale, ma generica), tale da supportare l'affermazione di una sola ousia divina comune alle tre ipostasi di Padre, Figlio e Spirito santo, dove l'ousia indica ciò che è comune alla divinità e ipostasi ciò che specifica Padre, Figlio e Spirito santo uno rispetto all'altro: come tutti gli uomini, personalmente distinti, partecipano di un'unica ousia (= sostanza, essenza, anche natura) umana, così le tre ipostasi divine, individualmente sussistenti, partecipano di un'unica ousia divina. Così Dio è insieme uno e trino. Nell'ambito dell'unica ousia le tre ipostasi si specificano individualmente soltanto per il rapporto di origine, per cui, secondo la formulazione definitiva elaborata, sulla scia di Basilio, da Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, il Padre si caratterizza in quanto è ingenerato, il Figlio in quanto è generato dal Padre, lo Spirito santo in quanto procede dal Padre per tramite del Figlio. L'operazione di Dio riguardo al mondo è comune alle tre ipostasi ed esse si collocano sullo stesso piano di potere e dignità: in effetti le esigenze della polemica contro il radicale subordinazionismo degli ariani aveva spinto i niceni a ridurre gradualmente il moderato subordinazionismo implicito da sempre nella dottrina del Logos, fino alla completa eliminazione (Atanasio, Ilario). Ma la dottrina del Logos, quale era stata degli apologisti e di Origene, era intrinsecamente subordinante, perché il Logos esercitava la sua funzione di unico mediatore tra Dio e il mondo delle creature proprio in quanto collocato in posizione intermedia tra l'uno e l'altro. Eliminata questa subordinazione, anche la funzione mediatrice del Logos divino viene meno o, meglio, è limitata al Logos incarnato: mentre la creazione e il governo del mondo sono opera dell'intera Trinità, la redenzione è specifica della seconda ipostasi, del Logos Figlio. Questa dottrina, avversata dai veteroniceni,

che la consideravano ariana in forza dell'affermazione delle tre ipostasi, e dagli ariani, che la consideravano triteista in quanto assertrice di tre ipostasi divine di uguale potere e dignità, conciliava l'affermazione nicena di una sola ousia divina con quella origeniana delle tre ipostasi: in tal modo veniva incontro alle esigenze dottrinali della maggioranza dell'episcopato orientale e perciò era destinata a imporsi.

Ma la via per arrivare al successo si rivelò irta di difficoltà di ogni genere, a volte anche di carattere squallidamente personale, e Basilio fu coinvolto in varie polemiche sia con i veteroniceni (Atarbio di Neocesarea), sia con gli omeousiani antiniceni (Eustazio di Sebaste). Anche il rapporto con l'occidente fu conflittuale: Basilio si appoggiava a Melezio, che però – l'abbiamo visto – era nemico di Atanasio, e questi, pur isolato in oriente, era incondizionatamente sostenuto da Roma, dove a Liberio, nel 366, era succeduto l'ambizioso ed energico Damaso. Anche quando Atanasio morì (374), Roma non modificò il suo atteggiamento favorevole al suo successore, Pietro, tanto fedele ad Atanasio quanto personalmente inetto. La politica repressiva di Valente costrinse anche lui ad abbandonare la sede alessandrina, per cercare rifugio a Roma. In effetti agli occidentali, adusi alla semplice contrapposizione niceni-ariani, sfuggiva la complessità della situazione orientale, dove si poteva essere nello stesso tempo antiniceni e antiariani, quali erano stati e continuavano a essere tanti omeousiani. Ilario, l'unico occidentale che fosse riuscito a comprendere perfettamente la situazione orientale, era morto da tempo, e Damaso e Ambrogio, che lo sostituirono nella guida contro l'arianesimo, non erano sufficientemente a giorno della situazione orientale per continuarne la politica tesa a conguagliare omousiani e omeousiani nel comune fronte antiariano. Ne conseguì che la politica di Basilio, avversa ai veteroniceni, incontrò l'opposizione di Damaso, per il quale il cappàdoce ebbe durissime parole. Quando Basilio morì (379) la situazione orientale sembrava ancora compromessa, ma i frutti della sua azione si fecero avvertire a breve termine e con esiti significativi: quando Teodosio, subentrato a Valente nel 379, indisse per il 381 il concilio di Costantinopoli, il fronte dei neoniceni, sotto la leadership di Melezio e dottrinalmente allineato sugli eredi di Basilio (Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Anfilochio d'Iconio), era in grado di controllare a suo vantaggio la situazione dottrinale e, conseguentemente, anche quella politica.

Graziano era di fede nicena, e con ancora maggior convinzione lo era Teodosio, sì che sotto il loro potere la crisi ariana si avviò a soluzione.

Come già prima, questo esito fu conseguito più agevolmente in occidente, dove gradualmente si riducevano le superstiti sedi tenute dagli ariani. Nel 376, morto Germinio, che negli ultimi anni si era separato da Valente e Ursacio e aveva assunto una posizione isolata, Ambrogio, con l'appoggio dei militari, impose a Sirmio il niceno Anemio, contro la volontà della popolazione, in gran parte antinicena. Tra il 377 e il 378 si svolse nell'Illirico un concilio sul quale siamo poco e male informati, ma che potenziò di molto le posizioni nicene in una regione dove sappiamo che la presenza ariana era consistente. Infine, il 3 settembre 381 fu celebrato ad Aquileia un breve concilio, al quale parteciparono una trentina di vescovi, in gran parte dell'Italia settentrionale, e che fu orchestrato da Ambrogio: fu posto sotto accusa, condannato e deposto Palladio di Ratiaria, che, venuti a mancare Valente e Ursacio, era l'ultimo esponente significativo dell'arianesimo occidentale. A questo punto la permanenza della fede ariana in occidente era vincolata alla presenza dei barbari, soprattutto dei goti, in veste prima di federati dell'impero e poi di invasori. Infatti il goto Wulfila, ordinato vescovo da Eusebio di Nicomedia nel 341, aveva diffuso tra i suoi connazionali una forma di arianesimo che, pur richiamandosi, come di consueto, alla formula riminese, era di stampo radicale. Questo arianesimo si diffuse gradualmente anche tra altre popolazioni germaniche (vandali, svevi, burgundi), sì che la loro sempre più ampia e ostile presenza nell'ambito dell'impero d'occidente riportò in vigore anche la fede ariana. Già prima delle vere e proprie invasioni, l'attività filoariana di militari germanici a servizio dell'impero, per ovvi motivi tollerata dalle autorità, aveva in qualche modo supportato le ultime presenze dell'arianesimo in occidente e, tra l'altro, aveva provocato fastidi anche ad Ambrogio, che nel 385-86 ebbe il suo da fare per respingere la richiesta, a Milano, di una basilica a uso degli ariani, confortata dall'appoggio dell'imperatrice Giustina, che, vedova di Valentiniano I e madre di Valentiniano II, simpatizzava per l'arianesimo.

Come al solito, l'andamento delle cose fu in oriente più complesso. Teodosio, dopo un iniziale appoggio al veteroniceno Pietro di Alessandria, che era supportato dagli occidentali, si rese conto che in oriente Melezio rappresentava la maggioranza antiariana e non gli fece mancare il suo appoggio nella preparazione del concilio di Costantinopoli. Questo ebbe inizio in data imprecisata del maggio 381 e si concluse il 9 luglio. Furono presenti circa 150 vescovi orientali, in massima parte di osservanza neonicena. Alcuni vescovi macedoniani, capeggiati dall'in-

fluente Eleusio di Cizico, si presentarono a Costantinopoli, ma poi decisero di non prendere parte ai lavori del concilio, prevedendoli a loro ostili. In effetti la conferma della condanna dell'arianesimo nelle sue varie forme si accompagnò a quella dei macedoniani e di altri eretici. Esaurita rapidamente la parte dottrinale dei lavori, cominciarono le dolenti note a causa delle divergenze tra gli antiariani, soprattutto in conseguenza dell'improvvisa morte di Melezio. Gregorio Nazianzeno, da poco eletto vescovo di Costantinopoli in sostituzione dell'ariano moderato Demofilo e dopo essere stato vanamente contrastato da un tal Massimo che era appoggiato da Ambrogio, era d'avviso di nominare, in luogo del defunto, Paolino, il leader della piccola comunità veteronicena di Antiochia, in modo da metter fine allo scisma locale. Ma Paolino era sostenuto dagli egiziani e dagli occidentali, e la maggioranza dei padri conciliari, esasperata dall'opposizione che di qui era venuta a Basilio e a Melezio, preferì designare e consacrare come successore di quest'ultimo Flaviano, un presbitero che da sempre era stato al suo fianco, e questa decisione comportò la continuazione dello scisma e l'ostilità dell'occidente all'indirizzo delle deliberazioni del concilio. Gregorio di Nazianzo, amareggiato, si dimise e fu sostituito da Nettario, un alto funzionario imperiale, inopinatamente trasferito dalla carriera amministrativa a quella ecclesiastica. Il concilio pubblicò una professione di fede che ripeteva, con poche secondarie modifiche, quella nicena del 325, integrandola con un ampio articolo sullo Spirito santo e sostituendo le formule finali di condanna con quattro canoni. Il primo condanna ariani radicali e moderati, macedoniani, e poi sabelliani, marcelliani, fotiniani e apollinaristi. Gli altri tre mirano a fare ordine nei rapporti tra vescovi, al fine di preservarne l'autonomia contro ingerenze esterne: nel terzo si specifica il ruolo preminente della sede episcopale di Costantinopoli, la Nuova Roma, dopo quello di Roma. A questi documenti si accompagnava una dichiarazione esplicativa, a noi non pervenuta ma di cui sappiamo che interpretava l'ὁμοούσιος niceno sulla base della formula basiliana: una ousia divina articolata in tre ipostasi di pari potere e dignità.

Questa dichiarazione, che contrastava il veteronicenismo egiziano sostenuto da Roma, la nomina di Flaviano a vescovo di Antiochia, contro Paolino, sostenuto dall'Egitto e perciò dall'occidente, la promozione di Costantinopoli a sede episcopale di prestigio secondo soltanto a Roma erano tutte decisioni che sanzionavano il trionfo della politica ch'era stata di Basilio e attualmente s'impersonava nella sede di Antiochia, in aperta opposizione sia ad Alessandria sia a Roma. Si spiega per-

ciò la reazione attendista degli occidentali, che invitarono gli orientali a un concilio da tenere a Roma nel 382, al fine di riesaminare la questione delle successioni episcopali ad Antiochia e Costantinopoli. Gli orientali non avevano interesse a ridiscutere questioni da loro già soddisfacentemente risolte, inviarono perciò una dichiarazione a Roma in cui giustificavano la loro assenza con motivazioni contingenti; nel contempo dichiararono la loro fede trinitaria secondo la formulazione basiliana e confermarono la loro opposizione alla cristologia di Apollinare. Di fronte a questo rifiuto, il concilio di Roma, al quale parteciparono Damaso e Ambrogio, non aveva più alcuna concreta ragion d'essere e non apportò novità, confermando di riconoscere come vescovo di Antiochia Paolino, invece di Flaviano; una conferma puramente formale, perché, ridotta la comunità paoliniana a una sparuta minoranza e venuta meno ad Antiochia anche l'opposizione filoariana, Flaviano controllava completamente la situazione locale. Comunque, già prima del 382, grazie alla riflessione di Ilario, Ambrogio e altri il nicenismo occidentale aveva fatto corrispondere alla formula basiliana una ousia-tre ipostasi quella che affermava una sostanza (o natura) divina articolata in tre persone.

Finora abbiamo accennato soltanto di sfuggita ad Apollinare, ma ora è venuto il momento di occuparci anche di lui. Niceno di stretta osservanza, di formazione asiatica e perciò ancora millenarista, oltre che rilevante esegeta di tendenza prevalentemente, anche se non esclusivamente, letteralista, leader, poco dopo la metà del secolo, della comunità veteronicena di Laodicea (Siria) e amico di Atanasio, ne aveva esplicitato la riflessione cristologica in termini che già nel 362 avevano provocato discussioni nel concilio di Alessandria. Dicemmo a suo tempo che la teologia alessandrina, a partire dagli ultimi decenni del III secolo, professava una cristologia impostata sullo schema λόγος-σάρξ, in quanto non ammetteva nel Cristo incarnato la presenza di un'anima umana, la cui funzione, egemone in ogni uomo, in Cristo era svolta dal Logos. Questa impostazione cristologica era partecipata sia dagli ariani, sia dai loro avversari di estrazione alessandrina: nella prima fase della controversia soltanto l'antiocheno Eustazio, a nostra conoscenza, aveva affermato in senso antiariano l'integrità dell'uomo Gesù assunto dal Logos. Atanasio stesso, pur senza mai negare esplicitamente l'anima di Cristo, non l'aveva mai tirata in questione nella polemica, attribuendo i caratteri e le limitazioni dell'uomo Gesù soltanto alla carne, cioè al suo corpo. Questo argomento aveva avuto il suo spazio nella polemica perché gli ariani avevano rilevato l'inferiorità del Logos divino rispetto a Dio Pa-

dre adducendo anche le limitazioni dell'umanità da lui assunta. Gli avversari avevano replicato separando nettamente nel Cristo incarnato i fatti prodigiosi (τὰ ἔνδοξα), riportati alla divinità, da quelli umili (fame, timore, ecc.: τὰ ταπεινά), riferiti all'umanità. In ambiente antiocheno, dove, in forza della tradizione giudeocristiana e della mai del tutto rimossa tendenza monarchiana, l'umanità assunta da Cristo era tradizionalmente valorizzata e non si dubitava della sua integrità, questa separazione finiva per distinguere in Cristo l'uomo e il dio come due soggetti diversi. Apollinare capì il rischio insito in questa divisione di Cristo, che affermava in lui l'esistenza di due centri di volontà e di operazione, perciò di due soggetti, e finiva per considerare artefice della redenzione soltanto il soggetto umano, in quanto l'unico che aveva patito ed era morto sulla croce; perciò reagì esplicitando e approfondendo lo schema cristologico Logos-carne, in cui l'unico soggetto era il Logos, che per operare nel mondo aveva assunto un corpo umano e un'anima priva di νοῦς, cioè di intelligenza: da questa unione era risultata "una sola natura del Logos incarnata", perciò un unico soggetto umano e divino insieme, che aveva patito ed era morto sulla croce soltanto nella sua umanità. Questa concezione salvaguardava l'unità di Cristo, dio e uomo, ma a discapito dell'integrità dell'uomo da lui assunto; di qui l'immediata reazione dell'ambiente antiocheno, per cui si era discusso della cosa già nel concilio alessandrino del 362. Ma Atanasio, che in quanto alessandrino non trovava scandalosa la proposta di Apollinare, e inoltre era suo amico e non desiderava aggiungere altri argomenti a un contenzioso polemico fin troppo ricco, aveva elaborato una formulazione ambigua che lasciava irrisolta la questione. Sul momento il contrasto fu messo a tacere, ma per poco, in quanto si mosse contro Apollinare non solo l'ambiente antiocheno (Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia), ma anche quello cappàdoce (Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa). Gli fu opposto, come a suo tempo era stato opposto ai doceti-sti, che Cristo aveva redento ciò che aveva assunto: Adamo aveva peccato con anima e corpo, sì che Cristo, per redimere l'uomo, aveva assunto sia anima sia corpo umani, specificando che l'anima era completa di νοῦς. La dottrina di Apollinare, dopo varie vicende e condanne, fu condannata definitivamente nel concilio di Costantinopoli (381), ma restò in piedi il problema che egli aveva cercato di risolvere: in che modo nel Cristo incarnato possono unirsi, senza confusione né separazione, due nature integre e perfette, la divina e l'umana, coesistendo in un unico soggetto? Siamo agl'inizi della controversia cristologica.

Aspetti di vita cristiana

Diffusione del cristianesimo e specificazioni regionali

Quando Costantino inaugurò la politica volta a favorire apertamente la religione cristiana, essa – come sappiamo – era già molto diffusa, soprattutto nella parte orientale dell'impero e in Africa. Dopo la momentanea interruzione provocata dalla persecuzione dioclezianea, la diffusione era ricominciata, debitamente potenziata, perché quando divenne chiara a tutti l'intenzione dell'imperatore, molti per certo saranno stati coloro che aderirono alla fede cristiana in vista di possibili benefici o anche soltanto per uniformarsi al volere del principe, che innalzava quella fede – come suol dirsi – dalla stalla alle stelle. Una quantità di dati ricavabili dalle testimonianze letterarie (aumento continuo delle sedi episcopali) e archeologiche (aumento delle epigrafi cristiane e di altre testimonianze) documenta questo processo di progressiva, ormai inarrestabile espansione, ma la mancanza di dati numerici, come di consueto, non ci permette di quantificare: possiamo comunque precisare che il cristianesimo continuava a essere molto più diffuso in oriente che in occidente, nelle città piuttosto che nelle campagne, ma con eccezioni (Africa, Egitto), tra le donne più che tra gli uomini; se già al tempo di Giuliano una metropoli come Antiochia era diventata città in maggioranza cristiana, è facile ipotizzare che alla fine del secolo in regioni quali l'Egitto e la Siria, già largamente cristianizzate nel corso del III secolo, la nuova religione fosse ormai diventata dominante. Dato il rapporto ormai simbiotico di impero e chiesa, questa aveva coscienza di sé soprattutto come chiesa dell'impero, il che implicava il sostanziale disinteresse per la missione rivolta al di fuori dei confini, tra quei barbari per i quali greci e romani avevano scarsissima considerazione. Non mancò per altro un'attività missionaria rivolta anche all'esterno, non certo programmata ma frutto di iniziative di singoli, per lo più commercianti: mi limito a segnalare la diffusione del cristianesimo anche nelle regioni mesopotamiche sottoposte ai persiani e, in occidente, tra i goti al di là del Danubio, dove Wulfila fece trionfare il cristianesimo di fede ariana, che si diffuse anche in altre popolazioni germaniche (vandali, burgundi). Quando un'iniziativa personale aveva successo, la chiesa ufficiale interveniva e regolarizzava questi esiti; ma di suo non riteneva opportuno e conveniente dar vita, salvo rarissime eccezioni, a una regolare missione tra i barbari, tan-

to più che c'era ancora tanto da evangelizzare entro i confini dell'impero, soprattutto nelle campagne.

Per dettagliare meglio, con un rapido sguardo panoramico, l'ambientazione della religione cristiana nelle varie parti dell'impero, cominciamo dall'Africa. L'abbiamo già segnalata come l'unica regione d'occidente in cui, alla fine del III secolo, il cristianesimo fosse molto diffuso, anche nelle campagne, e ne abbiamo addotto le motivazioni, tutt'altro che d'ordine esclusivamente religioso, che in un secondo tempo avevano anche contribuito in modo decisivo alle fortune del donatismo. Momentaneamente infrenato dall'azione persecutoria ordinata da Costante, questo movimento scismatico riprese lena in forza dell'editto di tolleranza pubblicato da Giuliano (362) e rimasto operante per molti anni, con solo poche limitazioni a opera di Valentiniano e di Graziano. I donatisti si riorganizzarono rapidamente, sotto l'abile guida di Parmeniano, vescovo della comunità donatista di Cartagine e leader del movimento dopo Donato, e pretesero e ottennero la restituzione di tutti i beni che erano stati loro confiscati al tempo di Costante. Alla motivazione di carattere politico che giocava a loro favore, cioè l'avversione al dominio romano, si aggiunse anche quella di carattere sociale, che opponeva le campagne, depresse, tartassate dalle tasse e poco o niente romanizzate, alle città, più ricche e dove ormai si parlava da secoli il latino. Il donatismo si diffuse tutt'altro che solo nelle campagne – in ogni città la chiesa donatista si contrapponeva a quella cattolica –, ma è certo che nelle campagne raggiunse la massima forza, grazie anche all'attività di bande di contadini girovaghi, i cosiddetti *circumcelliones*, che esercitavano violenze d'ogni specie a danno dei cattolici. Solo l'aperto appoggio dell'autorità politica, che però evita per tutta la seconda metà del secolo di intervenire con violenza a danno dei donatisti, consente ai cattolici di conservare nelle città una certa consistenza. Stante, da una parte, il carattere popolare del movimento e, dall'altra, il collasso della cultura cristiana in Africa dopo Arnobio, è comprensibile che il donatismo non abbia voluto e/o potuto darsi una dimensione teoretica, e culturale in genere, di un certo livello: ci si contentava di proclamarsi la chiesa dei puri e dei martiri, in opposizione a quella cattolica, bollata come dei *traditores*, e non si riconosceva la validità dei sacramenti in essa amministrati, con imposizione di ribattezzarsi a chi dal cattolicesimo passasse al donatismo. Comunque Parmeniano, che era uno spagnolo trapiantato in Africa, fu pure letterato e sappiamo che scrisse contro la chiesa cattolica poco dopo il 360: gli replicò il cattolico Ottato di Milevi dopo il

367, e dal suo scritto conosciamo i tratti essenziali di quelli di Parmeniano. Di Ottato rileviamo il lealismo e apprezziamo soprattutto la componente documentaria del suo scritto, che non poco ci fa conoscere, e poco edificante, sulle origini dello scisma. In sostanza, il cristianesimo africano, verso la fine del IV secolo, sulla base della documentazione disponibile, ci si presenta ben affermato nelle città e nelle campagne, ma diviso e rissoso, amministrato da un clero di basso, a volte bassissimo livello non soltanto culturale, ma anche morale, perciò forte materialmente ma molto carente spiritualmente e perciò poco idoneo a svolgere un'azione efficace di evangelizzazione in profondità presso i pagani ancora molto numerosi. Solo con Agostino le cose cominceranno a cambiare.

La diffusione del cristianesimo in Spagna e in Gallia dobbiamo quasi soltanto immaginarla, perché la documentazione è scarsa, soprattutto per la Spagna, mentre per la Gallia almeno conosciamo un buon numero di episcopati, non soltanto limitati alle regioni meridionali del paese, ma ormai diffusi anche altrove: si pensi a Poitiers, Amiens, Magonza, Strasburgo. Tra i reperti epigrafici eccelle l'iscrizione di Pectorio di Autun, per molto tempo ritenuta testimonianza delle origini cristiane in Gallia, ma per certo non anteriore all'età costantiniana. L'anonimato delle comunità cristiane di queste regioni, segno di vita tranquilla anche se non sappiamo quanto spiritualmente informata, viene meno, e soltanto in misura molto parziale, allorché la controversia ariana, dopo il 350, arriva fin qui. In Spagna, oltre l'isolata, interessante figura del poeta Giovenco, ricordiamo, ambedue letterariamente significativi, Potamio di Lisbona, un maestro del doppio gioco, che nel giro di tre anni, dal 357 al 359, seguendo il vento via via favorevole passò dal nicenismo all'arianesimo e poi ancora al nicenismo, e, di non molto posteriore, Gregorio di Elvira, niceno intransigente e perciò contrario alla generalizzata riammissione nella chiesa cattolica dei molti vescovi che si erano compromessi con la formula di fede riminese. In questa veste, negli ultimi anni del IV secolo, che videro la tragedia di Priscilliano (cfr. p. 251), Gregorio fu leader in occidente dello scisma luciferiano (cfr. p. 236). La Gallia sembra essere stata coinvolta più profondamente della Spagna nella controversia ariana: abbiamo già accennato come alleato di Valente e Ursacio e leader dell'arianesimo gallico fosse stato Saturnino, vescovo di Arles, che era la sede episcopale più importante della regione, nemico acerrimo di Ilario. Della decisiva attività politica e letteraria di

questo grande personaggio abbiamo già detto e ancora diremo; qui ci limitiamo a ricordare, insieme con lui, Febadio di Agen, anch'egli letterariamente significativo e molto attivo in senso antiariano, e soprattutto Martino di Tours, grande evangelizzatore e iniziatore del monachesimo in Gallia. Cogliamo nell'attività di questi personaggi le premesse della grande fioritura culturale e letteraria che caratterizzerà la Gallia cristiana tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, proprio alla vigilia di essere travolta dall'invasione dei barbari. Il significato cristiano dell'Italia per forza di cose tende ad accentrarsi a Roma: ma non va trascurato il resto della penisola, dove il gran numero delle sedi episcopali e l'entità dei reperti archeologici attestano una progressiva espansione della chiesa, però con forte limitazione alle città: la campagna era destinata a rimanere ancora a lungo pagana. La vicenda dei cosiddetti martiri anauniesi, Sisinnio, Martirio e Alessandro, missionari nel Trentino al tempo di Ambrogio e massacrati dai contadini per la loro attività antipagana, evidenzia in modo eloquente la difficoltà che l'evangelizzazione incontrava nelle campagne tenacemente attaccate ai culti tradizionali. All'infuori di Roma, è soprattutto l'Italia settentrionale che nella seconda metà del IV secolo s'impone alla nostra attenzione per quantità e qualità di personaggi rappresentativi: cronologicamente il primo è Eusebio, primo vescovo di Vercelli, inviato là da Roma, che ricordiamo, oltre che per la già segnalata attività antiariana in accordo con Ilario, anche in quanto fondatore di un monastero, forse il primo in Italia. Subito dopo s'impone, politicamente e letterariamente, la personalità di Ambrogio, leader del nicenismo nella lotta contro le residue presenze ariane in Italia e nell'Illirico negli ultimi decenni del IV secolo, deciso assertore dei diritti della chiesa nei confronti dell'impero, fondatore del prestigio della chiesa di Milano. Intorno a lui è un fiorire di vescovi adeguati al loro compito: Filastrio di Brescia, Gaudenzio di Brescia, Zenone di Verona, Cromazio di Aquileia. In quest'ultima città, destinata a essere distrutta dai goti di Alarico, furono educati cristianamente Girolamo e Rufino.

Ma ecclesiasticamente l'Italia significava soprattutto Roma. A tal proposito abbiamo già rilevato come già verso la metà del III secolo l'episcopato occidentale fosse largamente disposto a riconoscere valenza giurisdizionale, al di sopra di quella dei singoli vescovi, al tradizionale primato di dignità attribuito universalmente alla sede romana. Se al tempo di Cipriano l'episcopato africano aveva riluttato a questo riconoscimento, nel corso del IV secolo anch'esso, messo alle strette dall'opposizione

donatista, si sarebbe allineato disciplinatamente alle direttive romane, lasciando ai soli scismatici quella pratica di ribattezzare che tanto animosamente Cipriano aveva difeso contro la sede romana. Ma Costantino, autoinvestitosi a capo supremo di tutta la chiesa, aveva di fatto esautorato il papa di quella prerogativa, e pur riservandogli particolari onori e attenzioni ne aveva fatto un suo sottoposto alla pari degli altri vescovi. D'altra parte, la consapevolezza di quella particolare dignità di cui la sede romana godeva nell'ambito di tutta la cristianità già dagl'inizi del II secolo (Ignazio di Antiochia) non poteva svanire da un momento all'altro, continuando ad alimentare malcelate ambizioni che attendevano soltanto l'occasione propizia per riproporsi apertamente. L'occasione fu offerta dalla crisi ariana, soprattutto quando l'impero fu diviso tra Costante e Costanzo: abbiamo visto come papa Giulio, assumendo le difese di Atanasio e Marcello, avesse frustrato il tentativo degli orientali di risolvere la crisi valorizzando gli esiti della riflessione dottrinale di Origene ed Eusebio. In quella occasione, nella lettera inviata ai vescovi orientali nel 341 a conclusione del concilio di Roma, Giulio non aveva mancato di richiamare la tradizione che, secondo lui, avrebbe imposto di sottoporre all'approvazione del vescovo di Roma decisioni importanti assunte a livello episcopale in altre sedi della cristianità. Evidentemente qui Giulio prevaricava e non voleva tener conto della nuova situazione creatasi con l'avvento di Costantino: ma questo *ballon d'essai*, pur prematuro e velleitario, era indicativo delle ambizioni romane. Giulio aveva avuto libertà di movimento grazie alla divisione dell'impero; la situazione cambiò quando Costanzo diventò unico imperatore, e abbiamo già detto della lacrimevole vicenda di Liberio: mai il prestigio della sede romana scese tanto in basso; ma il peso della tradizione era tale che, solo pochi anni dopo i suoi cedimenti e i suoi passi falsi, lo abbiamo visto di nuovo in posizione di forza nel contatto con la delegazione omeousiana.

Gli succedette il diacono Damaso (366-84), uno spagnolo energico, ambizioso, pronto a tutto pur di mettere le mani sulla cosiddetta cattedra di Pietro. Aveva cominciato i suoi maneggi già prima della morte di Liberio e, conquistatosi abilmente l'appoggio di potenti matrone cristiane, per tramite loro e dei loro mariti, più volte ancora pagani, fu confortato dall'appoggio delle autorità e poté così soffocare, tra grandi spargimenti di sangue, l'opposizione del diacono Ursino e imporsi come successore di Liberio. La leadership nella lotta contro i resti dell'arianesimo occidentale gli fu contesa con successo da Ambrogio, e i malaccorti rapporti con gli orientali misero in chiaro la sua incapacità,

come anche del suo concorrente, nel muoversi tra le difficoltà della grande politica. Ai suoi giorni l'avversione di molti niceni radicali alla riammissione pressoché indiscriminata dei firmatari della formula riminese nella chiesa cattolica provocò a Roma uno scisma, che fu detto luciferiano in quanto sembrò ispirarsi all'intransigenza che era stata di Lucifero di Cagliari. Lo scisma, anche se non raggiunse mai livelli di pericolosità, si diffuse in varie città d'oriente e d'occidente, dove ne abbiamo ricordato come leader Gregorio di Elvira. Non accorto nell'azione politica, Damaso seppe operare efficacemente a migliorare in modo radicale la struttura amministrativa della chiesa romana, inaugurando anche una politica edilizia di grande portata. In effetti egli seppe dar vita a una organizzazione ecclesiastica che, volgendo a proprio beneficio il graduale indebolimento del potere imperiale in occidente, era idonea a supportare le ambizioni primaziali della sede romana, che ormai già dal tempo di Stefano s'identificavano con quelle del suo vescovo. La vicenda di Damaso, nei suoi vari e per lo più poco edificanti aspetti, stava a significare che la sede romana era ormai diventata soprattutto una struttura di potere. L'equilibrato storico pagano Ammiano Marcellino illustra efficacemente questo carattere distintivo dell'episcopato di Damaso, là dove ce lo presenta sia trasportato sul cocchio e in ricche vesti per le vie della città, sia intento a organizzare banchetti più fastosi di quelli dei re, e lo mette a confronto con la modestia e la semplicità di alcuni vescovi provinciali (27, 3, 14-15).

Della cristianizzazione della Pannonia, dell'Illirico e della Grecia siamo ben poco informati: basterà rammentare la vitalità che nell'Illirico e anche in Pannonia manifestò l'arianesimo, in certe zone ancora attivo verso la fine del IV secolo, l'importanza assunta dalla sede di Tessalonica (Salonicco) per il rapporto privilegiato con la sede romana, l'incipiente conflitto tra le sedi di Roma e di Costantinopoli, ambedue miranti a estendere la propria influenza in quella regione. Passiamo così all'oriente. Qui la regione in cui il cristianesimo è più diffuso all'inizio del IV secolo è l'Egitto, e durante il secolo continua gradualmente a diffondersi, da molto tempo religione non soltanto cittadina ma largamente presente anche nella χώρα. L'attività missionaria travalica anche qui i confini dell'impero e investe anche l'Etiopia, con largo successo. Come sappiamo, il vescovo di Alessandria aveva la facoltà di consacrare i vescovi di tutte le sedi di Egitto e Libia, donde la concentrazione nelle sue mani di un grande potere su tutta la regione, proiezione in ambito cristiano del

tradizionale accentramento del potere politico ad Alessandria caratteristico di quella regione. La crisi meliziana era stata provocata dal tentativo di infirmare questo potere; e anche la crisi ariana, senza dubbio motivata principalmente da contrasti dottrinali, era stata sollecitata anche da analoga aspirazione da parte di alcuni presbiteri. Ci si aggiunga l'incipiente rivalsa della χώρα indigena contro il dominante ellenismo romanizzato. L'ambiente era pertanto inquieto, e la crisi ariana accentuò l'inquietudine. I lunghi anni in cui Atanasio fu lontano dalla sua sede, sostituito da vescovi filoariani, scompaginarono profondamente l'organizzazione centralizzata della chiesa egiziana e provocarono sconcerto e confusione anche tra i fedeli. Se Atanasio fu abile a sfruttare a suo vantaggio quel sentimento di rivalsa al quale abbiamo accennato e a trarre dalla sua i monaci, già influenti nella comunità cristiana alla metà del secolo, il suo nicenismo, se gli procurava l'appoggio dell'occidente, lo isolava in oriente, tanto più in quanto alla motivazione dottrinale si aggiungeva quella politica: in effetti la grande potenza del vescovo di Alessandria, che di lì a poco sarebbe stato qualificato come il Faraone cristiano, impauriva i vescovi delle altre regioni d'oriente, che nell'accordo tra Alessandria e Roma ravvisavano, non a torto, anche l'aspirazione di Alessandria a rivestire in oriente quel ruolo primaziale che già da tempo era stato riconosciuto a Roma in occidente.

Ecco perché, dopo il 362, i tentativi di Atanasio di assumere la direzione della lotta contro l'arianesimo in oriente furono frustrati, mentre l'opera di riorganizzazione della chiesa egiziana venne da lui perseguita con successo. Le carenze della politica di Atanasio in ambito orientale vennero accentuate dagl'inetti successori Pietro e Timoteo. Con quest'ultimo, nel concilio di Costantinopoli del 381 il prestigio di Alessandria in oriente raggiunse il suo punto più basso, a beneficio del rivale ambiente antiocheno. Sarebbe spettato all'abile Teofilo (385-412) risollevare le depresse fortune della sede alessandrina mediante un'abile e spregiudicata politica che, tra l'altro, sanzionò la supremazia del vescovo di Alessandria anche sui monaci egiziani più riottosi. A queste vicende politiche si accompagnò una complessa evoluzione in ambito culturale. All'inizio del secolo la cultura cristiana di Alessandria era caratterizzata dall'eredità origeniana, che aveva i punti di forza nella dottrina del Logos, articolata trinitariamente nella formulazione delle tre ipostasi, e nell'esegesi spirituale della Scrittura di tendenza allegorizzante. Questo patrimonio venne gradualmente meno durante il IV secolo sia per la decadenza della scuola, solo momentaneamente risollevata nel suo presti-

gio dallo scolarcato di Didimo il Cieco negli ultimi decenni del secolo, sia a causa della crisi ariana. In effetti l'adesione di Atanasio al credo niceno comportò l'abbandono della dottrina delle tre ipostasi, mentre il solo Didimo continuava a rappresentare *in toto* l'ermeneutica origeniana, in seguito edulcorata vistosamente dalle concessioni di Cirillo all'interpretazione letterale, al fine di alleggerire il significato delle critiche di parte antiochena. Perciò il contrasto con l'ambiente rivale tendeva a ridursi, a cavallo tra IV e V secolo, sia in ambito esegetico sia, mediante l'accettazione del compromesso basiliano, in ambito trinitario, e si concentrava essenzialmente nell'argomento cristologico, dove al divisismo antiocheno tra Cristo uomo e Cristo dio, che sembrava agli alessandrini predicare due Cristi e due figli, si opponeva l'unitarismo alessandrino che, in quanto accentuava l'egemonia del Logos sull'uomo Gesù, appariva agli antiocheni niente più che criptoapollinarismo. Si aggravava, comunque, sempre di più il contrasto in ambito politico, dato che Alessandria era mal disposta a tollerare pacificamente l'aumento di prestigio che Antiochia aveva conseguito, grazie a Melezio e Basilio, con la conclusione della controversia ariana. Le motivazioni più profonde dell'insorgere della crisi nestoriana, nel secondo decennio del V secolo, sarebbero state più politiche che dottrinali.

La svolta costantiniana apportò al cristianesimo palestinese, al di là degli esiti generalizzati anche altrove, benefici specifici, dovuti ai particolari riguardi che Costantino e Costanzo ebbero per la terra in cui aveva operato Gesù e aveva avuto origine la chiesa. *In primis* va rilevato che Costantino restituì a Elia Capitolina l'antico e venerato nome di Gerusalemme. Etnicamente e socialmente questa nuova Gerusalemme aveva poco o niente in comune con l'antica metropoli ebraica, dato che era città completamente ellenizzata, ma dal punto di vista cristiano il ritorno all'antico nome era quanto mai significativo perché in questo modo la chiesa attuale si riallacciava anche visibilmente alla chiesa delle origini. In tempi brevi la nuova toponomastica avrebbe provocato gravi ripercussioni in ambito di politica ecclesiastica, perché il vescovo di Gerusalemme, in forza del prestigio che veniva alla sua sede dall'aver riassunto il nome di quella che era stata la culla della chiesa, avrebbe contestato la tradizionale primazia, nella regione, del vescovo di Cesarea, e nel corso del V secolo sarebbe assurto alla dignità di patriarca, insieme con quelli di Costantinopoli, Antiochia e Alessandria. La venerazione di Costantino per i Luoghi santi si estrinsecò anche, come abbiamo già ac-

cennato, nella costruzione di chiese, e quest'attività edificatoria, che in tempi brevi fece di Gerusalemme una città anche visibilmente cristiana, continuò dopo di lui e si estese ad altri luoghi della Palestina, a cominciare da Betlemme e Nazareth. Effetto diretto di questa valorizzazione fu il rapido, grande incremento dei pellegrinaggi ai Luoghi santi, di cui sporadica notizia abbiamo già nel III secolo e che ora si sviluppano tanto da determinare la commercializzazione dell'iniziativa che già Gregorio di Nissa, verso la fine del secolo, lamentava. Ci si muove verso la Terra santa non solo dalle circostanti regioni d'oriente, ma anche dall'occidente, da Roma, anche dalle lontane Gallia e Spagna, da cui proveniva la monaca Egeria, autrice del famoso diario che da lei ha preso nome (*Itinerarium Egeriae*). E dato che ci si muoveva da così lontano, una volta sul posto conveniva sfruttare l'occasione ed estendere l'ambito delle visite, sì che ai luoghi cristiani della Palestina si aggiungono quelli di tradizione ebraica (sepolcri e altre memorie dei patriarchi) e ci si allarga fino all'Egitto, per visitare i luoghi resi celebri sia dall'antico e autorevole racconto dell'*Esodo*, sia dalle recenti istallazioni monastiche. Era anche tutt'altro che raro il caso che il devoto pellegrino proveniente dal lontano occidente finisse per stabilirsi definitivamente in Palestina, di norma in veste monastica. Vengono subito in mente i monasteri fondati, verso la fine del secolo, da Rufino e Melania senior a Gerusalemme e da Girolamo a Betlemme, aperti soprattutto a chi provenisse dall'occidente; ma, al di là di questi nomi famosi, si deve pensare a un fenomeno notevolmente diffuso, a monaci occidentali confluiti nei tanti monasteri palestinesi in tale entità da far loro assumere, almeno nei primi tempi, una connotazione specifica rispetto al monachesimo siriano, caratterizzata dal rifiuto degli aspetti più appariscenti e folklorici tipici di quello. Effetto importante di tutta l'attività che abbiamo descritto fu il venir meno di quelle tracce giudaizzanti che cogliamo ancora nel cristianesimo palestinese del III secolo. Continuano comunque a menar vita grama ai margini della regione alcune superstiti comunità giudeocristiane, descritteci da Epifanio, ormai considerate estranee alla chiesa cattolica.

La Siria contendeva all'Egitto, all'inizio del IV secolo, la qualifica di regione più cristianizzata d'oriente, e la diffusione della religione cristiana, alimentata anche dall'attività di un monachesimo contestatore e amante di atteggiamenti spettacolari e d'effetto (i monaci stiliti) e proprio per questo molto popolare, continuò rapida nel corso del secolo, sia nella regione costiera, ellenizzata, sia in quella interna, dove prevaleva nettamente l'elemento autoctono e dove anche la chiesa si esprimeva

in lingua siriaca: verso il 350, caso unico nell'ambito delle grandi città dell'impero, Antiochia era ormai diventata città in maggioranza cristiana, donde i suoi pessimi rapporti con l'imperatore Giuliano. La diffusione del cristianesimo aveva qui travalicato i confini dell'impero già nei primi tempi della vita della chiesa e si era estesa nelle regioni tradizionalmente contese tra romani e persiani (Armenia) e anche nell'impero persiano. Qui, per altro, le comunità cristiane risentirono sfavorevolmente del clima di quasi perenne ostilità che caratterizzava i rapporti dei romani con i persiani, e nei decenni centrali del IV secolo esse furono oggetto di violente persecuzioni, mentre a séguito degli esiti delle varie guerre il confine si spostava e comunità cristiane anche importanti venivano a trovarsi ora da una parte ora dall'altra: nel 363 l'importante città di Nisibi passò definitivamente sotto il dominio dei persiani. Area marginale, la Siria interna con capitale Edessa ancora agl'inizi del IV secolo presentava un panorama dottrinale molto variegato, con prevalenza del marcionismo; qui la crisi ariana fu meno avvertita che nella regione costiera, ma gradualmente, per merito soprattutto di Efrem nella seconda metà del secolo, anche la regione interna fu conquistata all'ortodossia cattolica. Successivamente, a causa della crisi nestoriana, le comunità situate nel regno di Persia si staccheranno definitivamente dalla chiesa cattolica. Abbiamo invece rilevato come, durante tutta la lunga crisi ariana, Antiochia avesse rappresentato uno degli epicentri del contrasto, senza dubbio quello in cui la comunità cristiana era più divisa. Il buon esito dell'azione politica di Melezio, auspice Basilio, segnò lo zenith del prestigio e della potenza della sede antiochena, ma la regione non presentava la compattezza politica, religiosa e culturale dell'Egitto, sì che il vescovo di Antiochia neppure in questo *magic moment* riuscì ad assurgere a quel livello di potere che in Egitto era appannaggio tradizionale del vescovo di Alessandria, e i vescovi alessandrini Teofilo e Cirillo avrebbero ben presto ribaltato, a loro vantaggio, la situazione politica. Nuoceva agli antiocheni anche la precarietà della posizione dottrinale: vedemmo la tradizione monarchiana sconfitta con Paolo di Samosata, ma l'adozione della cristologia alta, sanzionata dall'esito della controversia ariana, poneva problemi a chi tradizionalmente era aduso a valorizzare, in Cristo, la componente umana molto di più di quanto non si desse ad Alessandria, col risultato di metterne a rischio l'unità, insieme divina e umana. Certamente la posizione dottrinale di Alessandria, che fondava l'unità di Cristo sull'assoluto predominio del Logos divino sull'uomo Gesù, nonostante i suoi punti deboli era più agevolmente difendibile di

quella degli antiocheni, e Cirillo avrebbe saputo sfruttare abilmente questo vantaggio in chiave non soltanto dottrinale, ma anche politica.

Anche in Asia Minore, regione vasta e poco omogenea, la religione cristiana, presente, grazie a Paolo, fin dalle prime ore di vita della chiesa e nel IV secolo anche qui in rapido sviluppo, dava a vedere una *facies* variegata, lontana eredità del contrasto tra missione paolina e missione giovannea. Vedemmo come nella regione più progredita, quella prospicente al mar Egeo (l'Asia romana), avesse visto la luce, poco dopo la dottrina del Logos in chiave cattolica (Giustino), anche l'opposizione monarchiana di tendenza sia modalista, sia adozionista. Soprattutto in quest'ultima appare rilevante la componente giudeocristiana, che comunque agl'inizi del IV secolo ci si presenta ormai in disarmo: in data incerta tra III e IV secolo viene abbandonata l'osservanza quartodecimana della Pasqua con adozione della prassi domenicale in uso a Roma e Alessandria; all'inizio del IV secolo Metodio d'Olimpo è ancora millenarista, ma il millenarismo di fine secolo di Apollinare sembra proprio un residuo giudaizzante, anche se, a livello popolare, probabilmente molto meno inconsistente di quanto possa sembrare *prima facie*. Metodio ci è apparso anche quale esempio tipico di come potessero coesistere, in una stessa persona colta, influssi origeniani e tendenze antiorigeniane. La presenza nel cuore della penisola di un monarchianismo radicale quale quello di Marcello di Ancira e, a poca distanza, di una fioritura di arianesimo anche radicale (Asterio il Sofista, Aussenzio, Eunomio) sta a significare l'esistenza di forti contrasti tra monarchiani e sostenitori della dottrina del Logos, nel contesto dei quali si era collocato in posizione quanto mai problematica, nella seconda metà del III secolo, Gregorio il Taumaturgo (cfr. p. 181). Comunque, in senso latamente culturale il centro di gravità sembra essersi spostato, a partire dal pieno III secolo, dalla costa occidentale verso le regioni interne della penisola. Anche il monachesimo si diffonde inizialmente in queste regioni, in aspetto quanto mai pittorescamente contestatore, con Eustazio di Sebaste, prima di essere irreggimentato dalla regolamentazione di Basilio. Osservata in questa ottica, la grande fioritura culturale della Cappadocia tra il 360 e la fine del secolo (Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa) non ci appare più, secondo la presentazione vulgata, come un fenomeno a se stante, addirittura casuale, ma quale punto d'arrivo di un'attività culturale che da vari decenni si era sviluppata, soprattutto in chiave polemica, nelle regioni centrali della penisola.

In Asia Minore non c'era stata, fino alla fondazione di Costantinopoli, una sede ecclesiastica che potesse vantare il prestigio di Antiochia o di Alessandria; in effetti Efeso, nonostante fosse chiesa di fondazione paolina, non era riuscita a giocare un ruolo di un certo peso durante la controversia ariana, e in precedenza, dopo l'episcopato di Policrate (fine del II secolo), non aveva più contato personaggi di rilievo. Più in generale va notata, a partire dal III secolo, l'assenza quasi completa delle chiese d'Asia prospicienti al mare Egeo nella documentazione letteraria in nostro possesso: difficilmente penseremo a un fatto casuale, e invece ipotizziamo la decadenza di quella che era stata in precedenza la culla della cultura asiatica, e ci chiediamo fino a che punto tale decadenza possa essere messa in relazione con il venir meno sia del millenarismo, sia dell'osservanza quartodecimana della Pasqua, punti di forza della tradizione giudeocristiana. In questo ordine d'idee va notato che, durante la controversia ariana, l'attività degli omeousiani fu capeggiata da vescovi asiatici di altra regione: Basilio di Ancira, Silvano di Tarso, Eleusio di Cizico. Alla decadenza delle chiese egeoasiatiche fa riscontro l'ascesa di Costantinopoli: Bizanzio non poteva vantare significative tradizioni in ambito cristiano, sì che Costantinopoli in questo partiva svantaggiata; ma aveva dalla sua il peso enorme di essere la nuova capitale dell'impero. Se la chiesa di Roma surrettiziamente faceva risalire il suo prestigio alla memoria degli apostoli Pietro e Paolo e fondava sulla loro autorità le sue ambizioni primaziali, senza infingimenti la crescente importanza della chiesa di Costantinopoli fu giustificata in forza del suo peso politico: il ruolo d'onore che le fu assegnato, dopo Roma, nel concilio di Costantinopoli del 381 fu motivato in quanto essa era la Nuova Roma. Lo strettissimo rapporto che, con Costantino, si venne subito a istituire tra stato e chiesa e la conseguente rapida mondanizzazione di quest'ultima fecero sì che questa sede episcopale diventasse subito molto ambita, in quanto permetteva al vescovo e al clero locale un continuo contatto con gli ambienti di corte. Ne conseguiva che il vescovo dovesse necessariamente adeguarsi alle direttive di politica religiosa fissate dall'imperatore, pena la deposizione, come nei casi di Paolo (336 circa) e di Macedonio (360); in qualche caso quella cattedra episcopale rappresentò il coronamento di quella che, in dispregio ai canoni, si presentava come una vera e propria carriera episcopale: Eusebio vi giunse dopo essere passato per Berito e Nicomedia, Eudossio dopo aver ricoperto le cattedre di Germanicia e Antiochia. In un tempo in cui si stava sviluppando la struttura delle province ecclesiastiche sotto la direzione del ve-

scovo metropolitano, si pensò subito in questo senso anche a Costantinopoli, e la sua giurisdizione si estese in Tracia e nelle regioni nord-occidentali dell'Asia Minore, ma per lungo tempo senza precisa delimitazione, donde l'insorgere di conflitti di competenza, soprattutto con Efeso. Comunque, come faceva Roma in occidente, Costantinopoli in oriente tendeva ad accrescere la sua sfera d'influenza, il che col tempo le sarebbe riuscito soprattutto nella parte europea dell'impero d'oriente.

Struttura e gerarchia

La struttura comunitaria della chiesa resta, nel IV secolo, in sostanza quella federativa che si era venuta precisando nel III: ogni città, in Egitto e in Africa anche semplici villaggi, era sede di una chiesa cristiana autonoma, diretta dal vescovo. Egli era alla testa di una organizzazione verticale che dopo di lui era articolata in presbiteri, diaconi (alto clero), e poi lettori, suddiaconi, esorcisti, accoliti, ecc. (basso clero). Già da tempo separata dalla massa dei comuni fedeli, i cosiddetti laici, questa organizzazione controlla e dirige in tutto e per tutto la vita della comunità. La novità nel IV secolo fu data da una serie di provvedimenti tendenti a creare strutture di portata più ampia, in precedenza già abbozzate, al fine di adeguare la struttura ecclesiastica a quella dell'amministrazione imperiale: perciò nell'ambito delle province il vescovo della chiesa del capoluogo viene innalzato alla dignità di metropolitano, e data la creazione, a partire da Diocleziano, delle diocesi, che raggruppavano varie province, conseguentemente in ambito ecclesiastico alcune sedi importanti acquistano autorità anche al di là delle loro province (Roma, Cartagine, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia). In seguito, i vescovi di queste sedi, a eccezione di Cartagine, prenderanno il nome di patriarchi. La nomina del vescovo continua a farsi secondo la procedura tradizionale: designazione dei fedeli della locale comunità e consacrazione a opera dei vescovi della provincia, in numero almeno di tre. Diventa ora d'obbligo l'approvazione del metropolitano. Ma nel corso della controversia ariana la designazione popolare tende a perdere significato a fronte della consacrazione, il solo atto ritenuto essenziale: sappiamo di non pochi casi in cui il vescovo fu imposto dall'esterno a una comunità riottosa (Gregorio il Cappàdoce e Giorgio ad Alessandria; Anemio a Sirmio). Il vescovo, che nelle grandi sedi era un personaggio importante già nel III secolo, nel IV diventa importante ovunque e nelle grandi sedi

ancora di più: di qui maneggi di ogni genere per arrivare all'alto ufficio e, in caso di contrasti come quelli provocati dalla crisi ariana, contrapposizioni di avversi schieramenti.

Per cercare d'infrenare il crescendo di irregolarità, vari concili del IV secolo pubblicarono serie anche cospicue di norme disciplinari (canoni), che intendevano regolare i rapporti tra laici e chierici, tra i chierici all'interno delle singole comunità, dei vescovi tra loro, col metropolitano, ecc. In questa ottica era prescritto, ad esempio, che il vescovo non potesse trasferirsi da una sede all'altra, che dovesse essere scelto tra i membri della gerarchia, presbiteri o diaconi, che nella sua elezione non interferissero vescovi di altre province ecclesiastiche, che il vescovo morente non designasse il suo successore. Sappiamo che tutte queste norme furono ampiamente prevaricate; là dove siamo documentati, l'irregolarità della procedura appare addirittura usuale: vescovi assurti a dignità di santi, come Atanasio, Basilio, Gregorio di Nazianzo, Ambrogio, per motivi diversi uno dall'altro furono eletti irregolarmente, come sarà anche per Agostino; particolarmente irregolari furono l'elezione di Anemio a Sirmio, a opera di un colpo di mano militarmente organizzato da Ambrogio, di altra provincia ecclesiastica, e contro il volere della cittadinanza, e di Pietro ad Alessandria, che il morente Atanasio non solo designò, ma addirittura consacrò, sì che per qualche ora ci furono ad Alessandria due vescovi della medesima comunità. D'altra parte, proprio il regolare procedimento di elezione del vescovo per designazione della sua comunità ormai comincia a far acqua. Soprattutto nelle grandi città, ma anche in quelle di media grandezza, il vescovo è diventato un personaggio importante, ricco e influente, e ovviamente questo, che avrebbe dovuto essere soltanto un *munus* a totale beneficio della comunità ma che già nel III secolo nelle grandi comunità era diventato un centro di potere, comincia a far gola a molti per tutt'altre finalità, e là dove la comunità ecclesiale è ormai di ampie proporzioni, con conseguente scadimento qualitativo, molto si poteva ottenere, ai fini della designazione comunitaria, elargendo favori e soprattutto denaro: la simonia è ormai alle porte, come stanno a dimostrare tanti episodi ben conosciuti riguardanti la comunità romana del V secolo. In effetti l'elezione episcopale fondata sulla designazione comunitaria aveva senso in comunità ristrette, dove tutti si conoscevano e gl'ideali evangelici significavano ancora qualcosa, sì che, quando la comunità diventa grande, e grandissima, il procedimento tradizionale si rivela inadeguato. Le tante prevaricazioni a suo danno che conosciamo a partire dal IV secolo erano variamente motivate, e formalmente la procedura

resta la stessa: ma nella sostanza è ormai diventata altra cosa, e in definitiva il suo progressivo accantonamento era inevitabile.

Se tutti gli esempi addotti qui sopra attengono a elezioni contrastate per motivi di politica religiosa nell'ambito della controversia ariana, abbiamo anche rilevato che potere, ricchezza e prestigio del vescovo di una città anche di media grandezza erano tali da sollecitare le più svariate ambizioni: figuriamoci che cosa poteva accadere nel caso della grande sede. Nel contesto del contrasto, a Roma, tra Damaso e Ursino, il già menzionato Ammiano Marcellino (27, 3, 14) osserva candidamente che gli aspiranti alla cattedra episcopale dell'Urbe «debbono lottare con tutte le forze per conseguire ciò che desiderano», perché una volta raggiunta la meta, ogni loro preoccupazione viene meno, tali sono potenza e ricchezza da loro conseguite. A tali privilegi del vescovo corrispondeva una serie di compiti importanti, dall'amministrazione dei beni della chiesa, ivi comprese le distribuzioni agli indigenti di quanto offrivano i confratelli più abbienti, allo svolgimento dei riti liturgici, alla partecipazione a eventuali concili provinciali e regionali, fino all'amministrazione della giustizia, ovviamente ristretta a un contenzioso ben delimitato (*episcopalis audientia*). Quando, come abbiamo già rilevato, a partire dai primi decenni del II secolo la struttura episcopale monarchica aveva sostituito gradualmente quella presbiterale, i presbiteri erano rimasti in buona parte disoccupati, perché tutti i loro compiti e le loro prerogative erano passati al vescovo, il quale comunque poteva, o doveva, servirsi di loro come consiglieri. Ma a mano a mano che le comunità cristiane s'ingrandivano, aumentavano anche compiti e prerogative dei presbiteri, perché dove la comunità fosse di una certa consistenza il vescovo doveva necessariamente delegare a quelli alcune funzioni: ad esempio la celebrazione dell'eucaristia in chiese diverse da quella in cui officiava lui. Perciò, dato il rapido accrescimento numerico delle comunità a seguito della svolta costantiniana, anche le funzioni dei presbiteri vennero conseguentemente ad aumentare, con ovvio incremento del loro prestigio e del potere che il vescovo delegava loro. I diaconi non celebravano i riti liturgici, ma coadiuvavano il vescovo nell'amministrazione dei beni della chiesa: ne derivava loro, o almeno ad alcuni più capaci e intraprendenti, un cospicuo incremento di potere, perché il rapporto del diacono col vescovo era più immediato e stretto di quello del presbitero, con evidenti vantaggi, tra cui la concreta possibilità di succedergli nell'episcopato, come fu di Atanasio alla morte di Alessandro. Come si vede, questa struttura gerarchica era concepita in modo da assommare nelle mani

di una sola persona, il vescovo, un grande potere non solo religioso, ma anche economico e sociale: ne derivava che il modo con cui questo potere veniva da lui gestito si ripercuoteva immediatamente e direttamente su tutti gli aspetti della vita cristiana della comunità alla quale egli presiedeva, con effetti benefici o perniciosi a seconda di una gestione buona o cattiva. E la possibilità di prevaricare era quanto mai agevole, soprattutto per quel che riguardava l'amministrazione dei beni donati alla chiesa per essere distribuiti agli indigenti: alcuni documenti risalenti ai primi tempi della crisi donatista in Africa sono a questo riguardo quanto mai eloquenti. Da tutto quanto abbiamo fin qui rilevato risulta chiaro che il clero per tempo, nel IV secolo, diventò classe privilegiata di cittadini, per cui si moltiplicavano le richieste di farvi parte. Erano tante che già Costantino, negli ultimi anni del suo impero, fu costretto a emanare norme, considerate valide e anche inasprite, ed estese pure ai monaci, dai suoi successori, al fine di limitare l'accesso indiscriminato al clero, vietato, per motivi economici, soprattutto ai componenti della classe medio-alta dei *curiales*; ne risultò che buona parte del clero fu spesso reclutata negli strati più bassi della cittadinanza, donde la sua diffusa ignoranza.

Il monachesimo

L'aspetto forse più caratterizzante della società e della vita cristiane nel IV secolo, in quanto radicalmente estraneo agli ideali della paideia greca, è il fenomeno monastico. Le origini si hanno in Egitto verso la fine del III secolo, già a partire dagl'inizi del IV il successo si fa via via sempre più travolgente, e alla fine del secolo i monaci si contano a migliaia, non solo in Egitto, ma in Siria, in Asia Minore, in Palestina. In occidente constatiamo il solito ritardo, forse ancora più accentuato a confronto di altri aspetti della vita della chiesa, e alla fine del secolo i monaci costituiscono qui una realtà in complesso ancora modesta nell'ambito della struttura ecclesiastica. Il monachesimo è stato ed è tuttora oggetto di assidua attenzione da parte degli studiosi, in modo particolare riguardo alle motivazioni che spingevano molti ad abbracciare un tipo di vita non solo agli antipodi della paideia greca, ma anche nuovo e insolito rispetto agli usuali moduli della vita cristiana, sì che i monaci furono avversati non soltanto dai pagani ma anche da molti cristiani. In tempi recenti ci si è concentrati molto anche sulla dimensione sociale del movi-

mento, con notevoli correttivi rispetto all'*opinio* lungamente *vulgata*, che riteneva i monaci inizialmente in massima parte originari dagli strati economicamente e culturalmente infimi della società cristiana. Cominciamo col dire che esempi di vita comunitaria per motivazione religiosa sono già conosciuti nel mondo giudaico (si pensi a Qumran e ai Terapeuti di Filone), ma all'origine del monachesimo cristiano ci fu l'anacoretismo, cioè il ritirarsi dal mondo per menare nel deserto vita solitaria (monaco da μόνος, "solo"). Anche quanto al ritirarsi nel deserto c'erano dei precedenti: in Egitto il deserto, quasi sempre molto vicino alle città, offriva scampo a chi cercava di sfuggire al fisco o alla giustizia; al tempo delle grandi persecuzioni della metà del III secolo e degl'inizi del IV non pochi cristiani vi si erano rifugiati per sfuggire ai persecutori. Rispetto a questi precedenti, il monaco cristiano si caratterizza in quanto il suo ritirarsi nel deserto vuole essere una volontaria rottura col mondo civile e anche religioso, onde vivere più autenticamente l'ideale di vita evangelica: all'inizio, ancora prima della svolta costantiniana, la spinta verso il deserto fu essenzialmente di tipo ascetico, in quanto il deserto era considerato luogo infestato dai demoni e perciò di tentazione e di continuo e durissimo esercizio, e in questo senso assunse subito valore simbolico, segno esteriore della lotta interiore che il monaco deve sostenere contro le sue passioni, impersonate dal diavolo e dai suoi demoni. Quando poi, a seguito di quella svolta, progredisce e si sviluppa subito alla grande il già incipiente processo di mondanizzazione della chiesa, la spinta al deserto si colora di una forte componente contestativa: il deserto rappresenta l'ambiente che, nell'isolamento e nelle privazioni, permette di realizzare al meglio l'ideale di vita evangelica, che la chiesa mondanizzata non è più in grado di promuovere efficacemente.

Qui si impongono due considerazioni di genere diverso: 1. cercare la perfezione cristiana tra le privazioni e le tentazioni del deserto rappresentava una interpretazione molto parziale, per non dire fuorviante, dell'ideale di vita evangelico, che va ricercato e realizzato soprattutto nell'intimo della coscienza; 2. tra i due estremi del realizzare l'ideale di perfezione cristiana e dello sfuggire la giustizia e dedicarsi al brigantaggio varie e diverse erano le motivazioni che spingevano alla vita solitaria nel deserto, e la contestazione al mondo poteva assumere forme svariate, a volte soltanto esteriori, quanto al modo di vestire e di comportarsi. Quando poi il monachesimo diventa fenomeno di massa – e lo diventa ben presto –, dobbiamo tener conto anche di chi si faceva monaco per salire nella scala sociale: un contadino era al più basso gradino, mentre il

monaco godeva, nelle folle sempre crescenti dei cristiani, della più grande considerazione. Certe forme pittoresche di ascesi monastica (si pensi ai monaci che vivevano in cima a una colonna, gli stiliti) erano motivate da un'evidente ricerca dell'effetto. Ma il monachesimo fu tutt'altro che fenomeno esclusivamente rurale e di basso livello: accanto al contadino si faceva monaco anche il cittadino di buona condizione, e questo miscuglio di livelli sociali non si riscontra solo a partire da un certo tempo dopo le origini del fenomeno, ma praticamente da sempre; Antonio, il padre del monachesimo orientale, affettava di essere illetterato, ma la sua attività epistolare dà a vedere la conoscenza e l'influsso di Origene. Questo influsso non aspettò gli ultimi decenni del secolo per manifestarsi anche in ambiente monastico, quando praticò quest'attività in Egitto Evagrio Pontico, un origenista d'ingegno anche se di tendenza radicale, ma risulta evidente molto prima: già all'inizio del secolo lo si avverte forte in Ieraca di Leontopoli, con eccessi di natura encratita e spiritualista. In effetti il monaco un po' acculturato, che volesse praticare l'ascesi non come fine a se stessa ma come mezzo per introdurre a un modulo di vita spiritualmente informato, sentiva l'esigenza di una guida in questo senso, e in argomento per non poco tempo furono disponibili soltanto gli scritti di Origene: di qui la loro diffusione tra i monaci, soprattutto nella forma insieme volgarizzata e radicalizzata che in seguito dette alle dottrine del maestro Evagrio Pontico. Ma, tra i monaci, accanto a chi era mediamente, a volte anche molto, colto c'era l'illetterato, che giustificava la sua ignoranza col programmatico rifiuto della cultura greca, e anche persone acculturate giungevano a questo rifiuto, perché consideravano quella cultura componente essenziale del mondo da cui essi si erano allontanati.

Perciò Origene diventò anche tra i monaci segno di contraddizione, e in un ambiente di naturale esaltazione e perciò portato alla radicalizzazione, il contrasto degenerò subito e prese i toni più accesi. Negli ultimi decenni del secolo, Epifanio, vescovo di Salamina (di Cipro), dette inizio alla sua campagna contro Origene proprio perché valutava con sospetto e preoccupazione la fortuna degli scritti origeniani tra i monaci d'Egitto: un misto di insipienza e di intolleranza quello di Epifanio, di cui profittò Teofilo, antiorigenista solo per motivi di politica religiosa, per sbarazzarsi dei monaci più accesamente origeniani. In effetti, uno degli aspetti meno simpatici del fenomeno monastico fu l'intolleranza: questo sentimento, in quanto conseguente alla convinzione di essere in possesso della verità, era partecipato da gran parte dei cristiani, soprat-

tutto d'oriente, e faceva loro avvertire l'esigenza di estirpare l'errore dovunque si manifestasse, magari con la violenza, donde l'ostilità all'indirizzo delle manifestazioni e dei luoghi di culto pagano; nel monaco, *naturaliter* estremista, questo sentimento raggiungeva il massimo d'intensità. Data poi l'ignoranza e la mancanza di una qualsiasi parvenza di educazione in non poca parte dei monaci, era inevitabile che l'intolleranza sfociasse nella violenza, a danno sia dei pagani, sia di chi fosse loro dottrinalmente avverso, immediatamente tacciato come eretico. Infatti i monaci, tra le tante virtù cristiane di cui si ritenevano depositari, erano anche inflessibili difensori dell'ortodossia, dove per ortodossia, data la loro vastamente diffusa ignoranza, s'intendeva la posizione dottrinale di chi sapesse convincerli e trarli dalla sua parte. Nei decenni centrali del IV secolo sono tutti per Atanasio, ma il loro peso è ancora relativo e si avverte soltanto in Egitto; in seguito saranno dalla parte di Cirillo e, data la grande influenza nel frattempo da loro acquisita in tutto l'oriente, saranno una componente essenziale della sua forza. La grande intolleranza, fino all'assenza di un qualsiasi anche minimo tentativo di capire le ragioni degli altri, che avrebbe caratterizzato le controversie cristologiche a partire dall'inizio del V secolo sarebbe dipesa in buona parte dall'attività filocirilliana dei monaci di Egitto e di Siria.

Abbiamo accennato al radicale dissidio tra l'ideale monastico cristiano e quello della paideia greca: in quanto l'ideale monastico affondava le radici nel ripudio del mondo considerato soprattutto nei suoi aspetti più vistosamente e lussuosamente appariscenti, esso continuava una tradizione cristiana che, pur se indirettamente, s'imparentava con la morale platonica orientata in senso spiritualista. Perciò il senso di repulsione che suscitava nel pagano, e anche nel cristiano ellenizzato, il monaco, sporco, puzzolente, vestito di nero, odiatore di tutto ciò che rende piacevole l'esistenza, dimorante fuori dal consorzio civile, alla lontana richiamava l'opposizione dei pagani non solo ai cristiani considerati *in toto*, ma anche a certi aspetti del modo di vivere del filosofo popolare di tradizione cinico-stoica, e i monaci avevano parecchio in comune con questi filosofi: ma ciò che soprattutto li opponeva agl'ideali della tradizione classica era proprio il radicalismo, l'esasperazione, l'intolleranza con cui essi, considerandosi l'*élite* della società cristiana, vivevano il loro ideale, in opposizione al senso di misura e di armonia che informava quella tradizione e faceva considerare ὕβϱις tutto ciò che la travalicasse. Insomma, a noi che osserviamo a tanta distanza e col dovuto distacco, il fenomeno monastico appare una realtà complessa e magmatica, sfaccet-

tata in mille modi, dove il buono e il meno buono convivevano in una simbiosi in cui si mescolavano persone di diversissima estrazione sociale e culturale e, perciò, sentimenti ed esigenze contrastanti, dalla superstizione più terra terra allo spiritualismo più rarefatto, dal ripiegamento interiore alla manifestazione esterna più appariscente, dalla pratica della mitezza evangelica e dell'amore del prossimo all'atteggiamento più intransigente, generatore d'intolleranza e di violenza. A questa varietà di aspetti faceva riscontro la varietà di reazioni nel mondo esterno: abbiamo già detto dell'avversione non solo dei pagani, ma anche di molti cristiani culturalmente esigenti e convinti che l'ideale evangelico non fosse poi tanto incompatibile con quello della paideia greca. Ma nella massa dei cristiani comuni il sentimento prevalente all'indirizzo dei monaci era di ammirazione proprio in forza del radicalismo con cui essi vivevano quello che consideravano l'ideale di vita evangelica, donde derivava il loro forte influsso nell'ambito della vita della comunità, ulteriormente accentuato dalla loro abituale contestazione dell'autorità, che li portava a prendere le parti della povera gente sempre alle prese coll'esattore fiscale e con i militari preposti all'arruolamento delle nuove leve. Il forte spirito contestatario rendeva i monaci anche poco proclivi all'ubbidienza alla gerarchia ecclesiastica: nei primi tempi non era benvisto il chierico che abbracciava l'ideale di vita monastica. Solo gradualmente anche i monaci ricaddero sotto il controllo dei vescovi, ma ancora verso la fine del secolo l'azione di Teofilo di Alessandria mirante a estirpare l'antropomorfismo molto diffuso tra i monaci d'Egitto provocò reazioni violente. Ciò nonostante, questa azione ebbe successo e il suo successore Cirillo poté disporre del decisivo appoggio dei monaci nel contrasto con Nestorio.

Quanto abbiamo sin qui osservato riguarda esclusivamente forme e atteggiamenti del monachesimo orientale. In occidente il monachesimo cominciò a prendere piede soltanto svariati decenni più tardi che in oriente e si sviluppò più lentamente, perché il cristianesimo occidentale in complesso fu alieno da quelle manifestazioni di radicalismo intransigente che in quello orientale erano di casa. Altro e più importante effetto di questa tendenza fu il carattere meno estremista e contestatore che assunse in occidente il fenomeno monastico, tanto più che in esso i primi adepti furono mediamente di estrazione sociale più alta che non in oriente: dato il rapido deteriorarsi della situazione politica, molti aristocratici cercavano nella solitudine la pace interiore che la vita nel mondo esterno non più permetteva. Un Paolino di Nola, aristocratico di altissi-

ma condizione convertito a regolare vita monastica, il quale sa ironizzare bonariamente sul poco gradevole aspetto esteriore del monaco, che ormai era anche il suo, in oriente è difficilmente concepibile. Ma proprio in questi ambienti aristocratici si diffusero non poco anche ideali di vita ascetica da praticare in privato, in gruppi ristretti di persone che continuavano a vivere materialmente nel mondo, pur essendone ormai spiritualmente distaccati. Li conosciamo soprattutto a Roma, grazie *in primis* all'epistolario di Girolamo, che ne fu acceso propagandista e organizzatore. L'istituto ormai tradizionale delle vergini consacrate riceve ora forte impulso e si diffonde anche tra gli uomini. Ciò nonostante, anche in occidente gli avversari della vita monastica manifestarono apertamente, anche per mezzo di scritti, la loro avversione, provocando ovviamente adeguate repliche. Ricordiamo qui, accanto ai loro omologhi orientali Libanio ed Eunapio, Rutilio Namaziano, Gioviniano, Vigilianzio. Gli ultimi due nomi di questa serie appaiono significativi, perché, a differenza dei precedenti, sono di cristiani, e Vigilianzio era addirittura un chierico.

I contrasti ai quali dette occasione la diffusione, nelle comunità cristiane, degli ideali monastici, e ascetici in genere, provocarono una vittima illustre, il cui triste destino sollevò allora molto scalpore. Un aristocratico spagnolo, di nome Priscilliano, cominciò a predicare, intorno al 370, una dottrina ascetica molto rigida. La predicazione riscosse molto successo, ma provocò opposizione nella gerarchia ecclesiastica, nella fattispecie impersonata dai vescovi Idazio di Merida e Itacio di Ossonuba. La vicenda si trascinò per alcuni anni, coinvolgendo la Spagna e la Gallia meridionale: un concilio riunito a Saragozza nell'ottobre del 380 condannò alcune proposizioni priscillianiste, che gli avversari apparentavano alla dottrina manichea. Priscilliano, che i suoi sostenitori riuscirono a far ordinare vescovo di Avila, cercò appoggi fuori della Spagna, anche in Italia, dove si rivolse, ma senza esito, a Damaso e ad Ambrogio. Condannato a Bordeaux nel 384 in quanto manicheo, Priscilliano si appellò all'autorità civile, in quel torno di tempo rappresentata in Gallia dall'usurpatore Massimo: processato a Treviri e accusato di magia, Priscilliano fu condannato a morte e, nonostante due interventi in suo favore di Martino di Tours, giustiziato, insieme con la sua discepola Eucrozia. Altri priscillianisti subirono i rigori della legge, ma il movimento in Spagna sopravvisse a lungo all'infelice sorte dei suoi fondatori e conservava ancora una certa vitalità alla metà del VI secolo. La notizia che un cristiano, in quanto accusato di eresia, era stato condannato a morte su-

scitò costernazione un po' dovunque; i due vescovi suoi accaniti accusatori furono messi essi stessi sotto accusa: uno fu deposto, l'altro si dimise, Ambrogio e papa Siricio, il successore di Damaso, espressero, non sappiamo con quanta effettiva partecipazione, la loro disapprovazione. Questo gran rumore era giustificato, perché per la prima volta un cristiano veniva messo a morte in quanto eretico, a seguito di regolare processo: stava cominciando una nuova epoca nella vita della chiesa, quella in cui essa, alla quale il fondatore aveva prescritto l'assoluto divieto di ogni forma di violenza, ormai compiutamente clericalizzata, ferreamente gerarchizzata e diventata centro di potere, e di grande potere, comincia ad avvalersi del ricorso alla violenza, ipocritamente demandata al braccio secolare, per salvaguardare i suoi interessi che ritiene minacciati. Ciò che in tutta questa squallida e antesignana vicenda resta tuttora poco chiaro è il contenuto della predicazione di Priscilliano, e perciò il motivo reale della sua condanna. Posto infatti che le accuse di manicheismo e di magia erano puramente strumentali e le notizie di fonte antica a lui ostili ci appaiono confuse e generiche, diventa difficile precisare, tanto più che la superstite documentazione di parte priscillianista, scoperta e pubblicata in epoca recente, in quanto ispirata da finalità difensiva si presenta anch'essa non esauriente. Sappiamo, soprattutto sulla base dell'esperienza ascetica d'oriente, che l'ascetismo spinto poteva atteggiarsi in forme contestative e comunque abnormi rispetto ai moduli della vita ordinaria, ma evidentemente è troppo poco. Ciò che in sostanza appare chiaro è che la tragedia di Priscilliano stava a significare la decisa opposizione della gerarchia a ogni fenomeno e movimento religioso di tipo più o meno vagamente spiritualista, estraneo comunque alla *routine* della vita cristiana quale si era ormai codificata, sì da apparire in qualche modo contestativo nei confronti di una chiesa che, soprattutto a livello gerarchico, era in fase di rapida mondanizzazione.

Iniziatore del movimento monastico fu considerato già in antico l'Antonio cui abbiamo già accennato: la biografia che ne dettò Atanasio subito dopo che il monaco morì centenario nel 356 fu un *best seller* in tutto l'orbe cristiano e, tradotta subito in latino e varie lingue orientali, contribuì a propagandare efficacemente l'ideale monastico. Evanescente appare al confronto la figura di Paolo di Tebe, che Girolamo, autore di una sua biografia, considerò di poco anteriore anche ad Antonio. Fu comunque quest'ultimo che, alienati i suoi beni e ritiratosi nel deserto a vivere in ascetica solitudine, fissò il *cliché* dell'anacoreta, cioè del mona-

co eremita, e l'anacoretismo fu sempre considerato il culmine dell'ideale monastico, in quanto il più atto a raggiungere l'ἀπάθεια, intesa come stato di perfezione spirituale perché comportante il dominio completo sulle passioni al fine di aderire a Dio nel modo più stretto. Ma la vita solitaria, anche se i monaci tendevano a raggrupparsi, nel senso che, pur vivendo isolati, prendevano dimora non molto lontano uno dall'altro, presentava inconvenienti di vario genere, che potevano anche fuorviare chi non fosse adeguatamente preparato, al di là delle dure rinunce, a un tipo di vita tanto abnorme e perciò psicologicamente difficile. Questa difficoltà fu percepita da Pacomio, che nel 323 fondò nell'Alto Egitto il monastero di Tebennisi, dando inizio al cenobitismo, cioè alla vita monastica di tipo comunitario, praticata in un'istallazione comprendente vari edifici, dove i monaci vivevano in solitudine ma sí riunivano per la preghiera e i pasti comunitari. Questa riforma ebbe enorme successo: quando Pacomio morì nel 346, i monasteri che ubbidivano alle sue direttive erano undici, tra cui due femminili, e ospitavano varie migliaia di monaci. Per organizzare la vita associata di tanta gente era necessaria una disciplina durissima: insieme con la povertà, l'ubbidienza al superiore fu il fondamentale requisito del monaco pacomiano, da cui discendeva l'osservanza delle norme prescritte da apposita regola. L'*ora et labora* caratteristico del più tardo monachesimo benedettino era ampiamente anticipato dalla regola pacomiana, che impegnava il monaco, insieme con la preghiera, anche al lavoro manuale, i cui frutti servivano al mantenimento di tanto vaste comunità. Tra i continuatori dell'opera di Pacomio va ricordato Scenute, abate nel famoso Monastero Bianco, segnalato per la severità inflessibile, che lo portava a reprimere anche con la violenza e dure pene corporali le trasgressioni dei monaci, troppo spesso riluttanti alle tantissime rinunce che la vita monastica imponeva. Violento con i residui pagani e fanaticamente intransigente nella difesa dell'ortodossia ufficiale, egli rappresentò al meglio il tipo del monaco nei suoi aspetti sia lodevoli sia più che discutibili. Nonostante la vita dura che imponeva e difficoltà di vario genere, il movimento monastico continuò a diffondersi con successo in Egitto durante tutto il corso del IV secolo, concentrandosi soprattutto, sia nella forma anacoretica sia in quella cenobitica, nella Nitria, a Celle, a Sceti.

La diffusione travalicò ben presto i confini dell'Egitto: già nel 335 Epifanio di Salamina fonda un monastero a Eleuteropoli, in Palestina, e ben presto istallazioni monastiche si diffondono per tutto l'oriente. In Siria, il deserto di Calcide, nei pressi di Antiochia, diventa sede di mo-

naci solitari; mentre Eustazio di Sebaste, che abbiamo conosciuto come intransigente omeousiano, diffonde poco dopo la metà del secolo il monachesimo nelle regioni interne orientali dell'Asia Minore. Il monachesimo di Siria e Asia Minore si presenta inizialmente in forme ancor più accentuatamente contestative che in Egitto: i monaci vestivano in modo pittoresco, che destava scandalo, ed era frequente il fenomeno del sarabaismo, proprio del monaco girovago, riluttante a ogni controllo e a ogni disciplina. Basilio, che si convertì per tempo all'ideale monastico e fondò intorno al 360 un monastero presso Neocesarea, nel Ponto, pur essendosi appoggiato inizialmente a Eustazio ravvisò subito l'esigenza di una normativa che regolasse in quella regione la vita monastica di tipo cenobitico e perciò, tra il 365 e il 370, redasse una complessa normativa, che ebbe grande fortuna e influenzò grandemente il successivo sviluppo di tutto il monachesimo orientale.

In Palestina esso assunse caratteri in parte specifici per l'apporto di monaci originari dell'occidente. Erano pellegrini, che rendevano definitivo il loro temporaneo allontanamento dalla patria, dedicandosi appunto alla vita monastica. In effetti, come abbiamo già rilevato, i monaci ben presto furono associati ai Luoghi santi come meta dei pellegrini che venivano dall'occidente; la maggior parte di costoro tornava in patria dopo un soggiorno che si protraeva di norma per vari anni e qui, pieni di ammirazione per ciò che avevano visto, i pellegrini esaltavano anche i monaci come esempio insigne di realizzazione degli ideali della vita cristiana: in tal modo propagandavano quel tipo di esperienza nella loro patria. Alcuni, invece, si fermavano definitivamente, e dato che si trattava spesso di persone di alta condizione, la loro presenza nei monasteri locali contribuiva a innalzarne il livello culturale. Alcuni monasteri furono addirittura fondati da occidentali a uso di monaci e monache di lingua latina: da Melania senior e Rufino a Gerusalemme (380 circa), da Paola e Girolamo a Betlemme (386). Non stupisce perciò che, represso con durezza da Teofilo l'origenismo tra i monaci d'Egitto, esso si sia trasferito soprattutto nei monasteri di Palestina, dove già nel monastero di Rufino, e anche in quello di Girolamo prima del voltafaccia antiorigeniano, esso era di casa, e dove nel VI secolo avrebbe dato vita all'ultima fase della controversia origeniana. Usualmente si mettono in relazione gl'inizi del monachesimo in occidente col soggiorno forzato di Atanasio prima a Treviri in qualità di esiliato (335), poi a Roma e in altre città come fuggiasco (340). Certo è che, alcuni anni dopo, la sua *Vita di Antonio* riscosse anche in occidente grande successo, mentre dei monaci

parlavano con entusiasmo i reduci dai pellegrinaggi in Terra santa. Gl'inizi furono comunque in tono minore: sono legati soprattutto alla grande figura di Martino di Tours, che prima di essere eletto vescovo, visse in solitudine per alcuni anni e poi fondò due istallazioni monastiche, a Ligugé, presso Poitiers, e a Marmoutier, presso Tours. La sua biografia (*Vita Martini*), redatta da Sulpicio Severo prima ancora che il monaco morisse (397), col suo enorme successo, non inferiore a quello della *Vita di Antonio* di Atanasio, testimoniò la grandissima fama che Martino aveva conseguito tra i cristiani di Gallia e, insieme con lo scritto atanasiano, servì a propagandare l'ideale monastico. Più o meno coevo di Martino fu Eusebio di Vercelli, di cui sappiamo che istituì un *monasterium clericorum*. Era qualcosa di nuovo rispetto a quanto abbiamo detto fin qui. Infatti i monaci erano laici, non chierici, e abbiamo rilevato che inizialmente non era visto di buon occhio il chierico che intendesse abbracciare la vita monastica. Invece l'istituzione eusebiana era proprio a uso dei chierici, nel senso che il vescovo e il suo clero praticavano vita comune, come i monaci nel monastero. Qualcosa del genere avrebbe fatto alcuni decenni dopo Agostino a Ippona.

Prassi liturgica e peculiarità della vita cristiana

L'attività più appariscente che specificava il cristiano rispetto al pagano e al giudeo era innanzitutto quella connessa col culto che, come sappiamo, aveva i momenti forti nella celebrazione del battesimo e della eucaristia. A tal proposito il lettore abbia ben presente che i cenni sommari che diremo in argomento vanno intesi tenendo conto di quanto abbiamo già più volte avvertito: la documentazione, che ormai si fa consistente, resta pur sempre settoriale, nel senso che la prassi liturgica poteva variare, e non di poco, da un luogo all'altro, da comunità a comunità. Comunque, proprio in quanto sommarie, le poche osservazioni che andremo facendo nella loro genericità appaiono di portata piuttosto comprensiva. La celebrazione del battesimo si svolgeva secondo il rito che abbiamo già descritto e di norma veniva effettuata nella notte precedente la Pasqua, seguita immediatamente dopo dalla celebrazione della Messa, durante la quale i neofiti per la prima volta ricevevano l'eucaristia. Essi continuano a essere in maggioranza persone adulte, perciò capaci di agire responsabilmente in proprio. È attestata però già da tempo, soprattutto in Africa, l'usanza di battezzare i bambini subito dopo la na-

scita o comunque in età quanto mai infantile, il che implicava che i familiari agissero in nome loro. A mano a mano che s'impone il concetto che il rito agisce *ex opere operato*, cioè in forza di propria efficacia, questa pratica s'impone sempre di più fino a generalizzarsi. Di contro sono numerosi coloro che, iscrittisi nel ruolo dei catecumeni, ritardano il momento del vero e proprio battesimo al punto che talvolta venivano battezzati in punto di morte (*clinici*). Il motivo di questa prassi a prima vista sconcertante dipendeva dalle difficoltà inerenti alla penitenza. Abbiamo già detto del ritardo con cui si venne organizzando la sua istituzionalizzazione nell'ambito della chiesa, e dobbiamo come al solito immaginare diversità anche notevoli da una comunità all'altra. Comunque, stando al poco che sappiamo in merito, durante il III secolo si era venuta generalizzando la convinzione che i peccatori postbattesimali, i quali cioè si erano resi colpevoli di peccati gravi e pubblici (apostasia, adulterio, gravi atti di violenza) dopo il battesimo e perciò erano stati estromessi dalla comunità, vi potessero essere riammessi a séguito di adeguata penitenza. La gravità della pena da scontare variava notevolmente da luogo a luogo, ma in complesso era molto, molto più grave rispetto a quanto si usa ai nostri giorni: un adulterio implicava l'allontanamento del peccatore dalla comunione ecclesiale per un numero di anni che poteva arrivare fino a trenta, durante i quali egli si doveva sottoporre a continui digiuni, doveva piangere amaramente la propria colpa, vestire in determinato modo, ecc. Ne conseguiva che taluni, terrorizzati da questa prassi, si iscrivevano nel ruolo dei catecumeni ma ritardavano la celebrazione del battesimo per evitare che, incorrendo in qualche peccato grave dopo il battesimo, fossero esclusi dalla chiesa e costretti, per esservi riammessi, a questi gravosi carichi. Li spingeva ad agire in questo modo la generalizzata convinzione che il battesimo purificasse il neofita da ogni colpa precedente, sì che alcuni ne ritardavano la celebrazione addirittura fino al punto di morte, in modo da passare nell'al di là purificati senza aver effettuato alcuna penitenza. È ovvio che il clero sconsigliava vivamente questa prassi, e poiché essa trovava la sua ragion d'essere nella durezza della penitenza, molti si interrogarono in merito alla convenienza di questa prassi, che per altro rimase in antico sempre molto gravosa.

Un'altra novità riguardante il rito battesimale dipende dal gran numero di conversioni, ovvia conseguenza dell'acquisizione dello *status* di religione privilegiata di cui ora la chiesa viene a godere, nel senso che ci si rende conto che ormai molti si fanno cristiani senza forti motivazioni e

perciò s'impone un potenziamento del periodo di preparazione al battesimo, il cosiddetto catecumenato. Esso è ora articolato in due momenti: un primo periodo, che può prolungarsi per tre o più anni, è di preparazione remota e consiste in una istruzione di carattere più morale e disciplinare che non dottrinale, durante la quale i catecumeni sono ammessi, con limitazione, a partecipare alla liturgia; allorché il catechista è convinto che il catecumeno sia adeguatamente preparato, durante il tempo della Quaresima, cioè per la durata di quaranta giorni prima della Pasqua, la preparazione viene intensificata con riunioni giornaliere, durante le quali i catecumeni sono istruiti in merito alla professione di fede in uso nella loro chiesa, con deciso approfondimento di carattere dottrinale. Dopo che il neofita ha ricevuto il battesimo, gli viene impartita un'altra istruzione, di tipo mistagogico, cioè relativa alla prassi liturgica alla quale aveva partecipato, interpretata soprattutto nel suo significato simbolico. Durante la preparazione al battesimo la partecipazione dei catecumeni alla celebrazione eucaristica domenicale era limitata alla prima parte del rito, quella dedicata alle letture scritturistiche a opera del lettore, alla quale il celebrante faceva seguire l'omelia. Terminata l'omelia, i catecumeni venivano allontanati, perché la celebrazione della vera e propria eucaristia era considerata accessibile soltanto ai veri e propri fedeli, cioè quelli battezzati.

Si accentua in questo periodo l'esigenza dell'arcano, anch'essa conseguente al grande sviluppo della religione cristiana e alla curiosità che provocava nei pagani, sì che si cerca di mantenere un certo riserbo su quello che era il momento centrale di tutta la liturgia. In quest'ordine d'idee, nelle chiese d'oriente si arriverà col tempo a separare materialmente, mediante l'iconostasi, i chierici celebranti dal popolo che assiste alla Messa. È superfluo aggiungere che il rito diventa sempre più complesso per la dilatazione delle varie parti della liturgia, soprattutto del canone eucaristico; ma soprattutto si modifica l'interpretazione del rito, che da memoria della morte e risurrezione di Cristo viene intesa come rinnovazione perpetua del suo sacrificio. In oriente la celebrazione della Messa viene limitata alla domenica e a un certo numero di festività; invece in occidente le occasioni per la celebrazione si moltiplicano, ad esempio in occasione della Quaresima, finché si arriva, in alcune comunità, già prima di Agostino alla celebrazione quotidiana. L'anno liturgico si organizza con al centro la celebrazione pasquale, mobile in quanto dipendente dalla data dell'equinozio di primavera, con le difficoltà che abbiamo già rilevato, seguita cinquanta giorni dopo dalla Pentecoste e preceduta dalla Quaresima, una pratica, pare, alessandrina generalizzata

dopo il concilio niceno del 325, che sollecitava a una più intensa partecipazione dei fedeli alla vita liturgica della comunità. A queste festività mobili si aggiungevano quelle fisse, a cominciare dal Natale, con continuo arricchimento soprattutto a séguito del grande sviluppo del culto dei santi. Fanno da contorno al rito eucaristico una quantità di preghiere pubbliche, pronunciate in occasioni particolari, e pratiche devote sia pubbliche, consistenti in preghiere e digiuno, sia *ad libitum* dei privati, anche al fine di eliminare lo stato di difetto conseguente ai peccati individuali non ricadenti in quelli pubblici. Questa prassi devozionale di carattere personale è particolarmente raccomandata al clero e si viene sempre più istituzionalizzando, con l'arricchimento, all'inizio in ambiente monastico ma poi esteso a tutto il clero e raccomandato ai fedeli, delle ore canoniche: alla terza, sesta e nona si aggiungono prima, vespri, aurora, ecc. Una letteratura specifica, che a mano a mano diventa sempre più ricca, complessa e diversificata e dove i testi successivi tendono a conglobare quelli precedenti, testimonia eloquentemente la sempre crescente importanza delle celebrazioni liturgiche nell'ambito della vita delle comunità cristiane, con progressiva tendenza a infrenare l'originaria libertà concessa ai celebranti in forza di una sempre più rigorosa regolamentazione. Mi limito a ricordare le *Costituzioni degli apostoli*, una grande compilazione canonico-liturgica in otto libri, allestita probabilmente ad Antiochia verso la fine del IV secolo, mettendo a frutto, debitamente ampliati, scritti precedenti: la *Didaché* e la *Didascalia degli apostoli*.

Ma l'aspetto più appariscente della vita cristiana, soprattutto agli occhi dei pagani, è il culto dei santi, inizialmente la Vergine e i martiri, ai quali si aggiungono ben presto i confessori, cioè coloro che hanno testimoniato la fede in Cristo non col sangue, ma con la pratica di una vita rigidamente ispirata alla morale evangelica, *in primis* monaci e vescovi, considerati, a volte sulla base di criteri che oggi ci appaiono piuttosto discutibili, esempi di particolare santità. Non solo costoro sono additati come modello di vita cristiana a tutti i fedeli, ma anche, e soprattutto, sono considerati intercessori, mediatori tra i fedeli e la divinità di Cristo: questa, infatti, anche in conseguenza degli esiti della controversia ariana, in quanto assimilata a quella di Dio Padre, è sentita ormai come remota dal singolo fedele, il quale perciò, al di là dell'intercessione generalizzata della comunità ecclesiale (*communio sanctorum*), cerca un suo personale protettore, individuandolo in questo o quel santo. Come abbiamo già accennato, siamo qui in un ambito ideologico profondamen-

te influenzato dalla religiosità pagana, alla quale si aggiunge, sempre dalla stessa matrice, il culto delle reliquie, cioè di quello che era appartenuto al santo o comunque era stato in contatto con lui, a cominciare dal suo corpo, e di cui si cerca di venire in possesso, anche a pagamento, nella puerile e superstiziosa convinzione di poter godere in modo più efficace i benefici della sua protezione. Sappiamo che già all'inizio del IV secolo il motivo che aveva spinto la ricca matrona cartaginese Lucilla a sovvenzionare con cospicue elargizioni pecuniarie l'incipiente movimento donatista era stato la sua avversione nei confronti dell'allora vescovo di Cartagine, Ceciliano, che da diacono le aveva rimproverato l'eccessivo attaccamento alle reliquie dei martiri. Nel corso del IV secolo il culto dei martiri diventa autentico fanatismo, che con scarsi risultati il clero cerca, mediante sottili distinzioni, di infrenare e incanalare in direzione compatibile col culto di Dio.

Questo fanatismo provoca esiti imprevisti e sconcertanti. In primo luogo la ricerca delle reliquie si fa retroattiva, nel senso che si ricercano anche reliquie di santi del passato, in primo luogo di Cristo stesso, della Vergine, di Giovanni Battista. Non abbiamo idea di chi sia stato l'astuto organizzatore della complessa operazione che portò al ritrovamento della supposta croce di Cristo: il merito ne fu per tempo attribuito all'iniziativa di Elena, la madre di Costantino, ovviamente anch'essa subito beatificata; certo è che l'iniziativa riscosse immediatamente clamoroso successo, col risultato di ritrovare ossa e cimeli vari spacciati come appartenuti ai protagonisti della chiesa delle origini, con lucroso beneficio di chi "trovava" e vendeva le reliquie e grande gioia di chi le acquistava, convinto di essere ormai sotto la protezione di un grande santo. Perfino Agostino, dopo iniziali titubanze, si farà travolgere, galeotte le supposte reliquie di santo Stefano, da questo andazzo. Altra importante conseguenza dell'imperversare di tale moda fu il dilatarsi della letteratura martiriale, quella cioè dedicata a conservare e diffondere il ricordo delle gesta dei martiri. Per tempo si era avvertita l'esigenza di mettere per scritto tale ricordo: basterà ricordare, tra II e III secolo, gli *acta* del martirio di Giustino e di Cipriano, le *passiones* di Policarpo, dei cristiani di Lione e Vienne, di Perpetua, monumenti insigni di religiosità cristiana e documenti storici di prim'ordine. Ma questa primitiva produzione di testi dedicati a riprodurre con semplicità l'andamento dei fatti si rivelò ben presto insufficiente per vari motivi: esaurita con Costantino l'era dei martiri e fanatizzatosi il loro culto, ci si rese conto che soltanto di pochi si era conservato per scritto il ricordo, e questo ricordo era troppo

semplice e scarno per soddisfare le attese di chi esaltava nel martire l'eroe. Si provvide subito alla bisogna mediante la confezione di atti di martiri o completamente inventati o talmente arricchiti rispetto a una qualche tradizione orale fededegna da farne smarrire il ricordo, dedicati a illustrare le gesta del martire con racconti mirabolanti del tutto inventati. A questa esigenza si aggiungeva anche l'altra di corredare le presunte reliquie di martiri del passato con adeguata illustrazione scritta dei loro *gesta*. Già a metà del IV secolo è in atto una produzione letteraria di questo tipo, destinata a clamoroso successo e perciò a perpetuarsi per secoli (passioni epiche). Dobbiamo a testi inattendibili di questo genere il ricordo sfigurato e falsato di martiri illustri, quali Agnese, Lucia, Lorenzo, Vincenzo, Sebastiano.

Dopo aver sommariamente presentato gli aspetti più appariscenti della vita cristiana, ci chiediamo ora quale sia stata la condizione del cristiano comune, chierico o laico, dal punto di vista del comportamento giornaliero, della sua moralità, del suo vivere giorno per giorno sulla base delle promesse solennemente pronunciate all'atto del battesimo; e la risposta è tutt'altro che facile, oltre che non univoca, nel senso che, al di là di ovvie considerazioni di carattere generale, è quanto mai disagevole precisare, puntualizzare, scendere al dettaglio, perché su questo argomento la documentazione necessariamente è scarsa e soprattutto difficile da interpretare. Tenendo conto della rapida diffusione della religione cristiana nel IV secolo, conseguente al suo nuovo *status* di religione privilegiata, per cui la conversione poteva anche essere sollecitata non da pressanti esigenze di carattere morale ma soltanto dall'adeguarsi alla moda del tempo o addirittura da ambizione e interesse, sulla base dell'ovvia constatazione che la quantità è sempre a discapito della qualità è facile affermare che lo scadimento morale già in atto nel corso del III secolo continua e, per i suddetti motivi, si accentua nel IV. Le lamentele dei predicatori e dei moralisti (Girolamo, Giovanni Crisostomo) confermano questo stato di cose, che una serie di notizie di vario genere, già in precedenza accennate, documenta a riguardo di chierici monaci e laici. Ma è evidente che una considerazione di questo genere nella sua genericità ci dice ben poco, tanto più che è abitudine dei moralisti di ogni tempo caricare le tinte in senso pessimista. In altra direzione continua a essere vitale, in scrittori ancora impegnati sul fronte apologetico, la contrapposizione tra l'immoralità della vita, oltre che della religione, dei pagani e la consapevolezza morale dei cristiani: ma ci chiediamo quale riscontro

possa aver avuto nel concreto della vita d'ogni giorno del cristiano comune questa affermazione, senz'altro valida per il II secolo e, a livello minore, anche nel III. Origene aveva esaltato (*Princ.* 4, 1, 1) la capacità della predicazione evangelica di convertire a vita moralmente informata intere folle, là dove l'insegnamento dei filosofi era in grado di convincere soltanto poche persone: in altri termini, egli ravvisava la differenza di vita tra pagani e cristiani nella diffusa messa in pratica, tra questi ultimi, di princìpi di morale conosciuti anche dai pagani ma tra loro ben poco praticati. C'è da dubitare che questa divaricazione apparisse ancora di palmare evidenza poco più di un secolo dopo. In altri termini, la chiesa continua a imporsi come struttura organizzata: basti rammentare la sistematica assistenza a beneficio dei più poveri grazie alle elargizioni dei più abbienti; a livello più personale si pensi alla vitalità degl'ideali di vita ascetica, praticati da tanti, monaci e no, ai quali vanno aggiunti chissà quanti che, pur con minore impegno, continuavano a informare il loro modo di vivere ai principi della morale cristiana. Ma, ancor più in generale, è facile ipotizzare che, quanto a condotta di vita privata, mediamente il divario tra cristiani e pagani dovesse essersi ridotto di molto, a volte addirittura completamente annullato, in quanto ineluttabilmente la pratica religiosa in molti sempre più numerosi tendeva a limitarsi all'esteriorità della frequenza alle liturgie e alla superstizione del culto dei santi.

Al di là di questo, fino a che punto i fedeli si uniformavano alle norme e ai consigli che avrebbero dovuto regolare la loro vita quotidiana? Per fare un paio di esempi, sappiamo che era loro prescritta una pratica sessuale limitata, nel legittimo matrimonio, alla procreazione, e veniva loro sconsigliato di frequentare le terme ovvero, in caso contrario, si prescriveva che uomini e donne si tenessero separati: ma ignoriamo quale possa essere stato il riscontro pratico di queste disposizioni. In questo ordine d'idee va debitamente valutata la completa disparizione di ogni prospettiva escatologica: anche là dove si afferma la convinzione di stare vivendo nell'ultima età del mondo, si è altrettanto convinti che la durata ne è indefinita. Il laico che avesse guardato al chierico per ispirarsi al suo esempio spesso aveva a che fare con chi a parola gli rammentava la transitorietà di questo mondo e perciò l'esigenza di guardare alla vita futura, ma di suo si era ormai bene organizzato per trascorrere nel modo più confortevole questa vita transitoria e fuggevole: si ricordino quei chierici romani dalle dita risplendenti di anelli e dagli occhi bistrati, immortalati da Girolamo (*ep.* 22, 28). Dobbiamo poi anche tener conto dei cosiddetti *demichrétiens*. Quando si parla di costoro, si pensa

subito al miscuglio di cristianesimo e platonismo nella pratica religiosa, debitamente autorizzata da Teofilo, di Sinesio vescovo di Cirene, e ci si limita a ipotizzare che il suo non deve essere stato l'unico caso di simbiosi cristiano-platonica. Ma qui siamo ai livelli culturalmente più alti dell'osservanza religiosa, necessariamente accessibili soltanto a pochissimi. Ciò che invece va considerato è che a livelli socialmente più bassi si debbono immaginare ben altrimenti diffusi miscugli di credenze e pratiche cristiane e pagane, in quanto la frequenza di conversioni poco interiormente motivate favoriva il prevalere, nel neofita, di atteggiamenti nei quali si mescolavano il vecchio e il nuovo: nell'esteriorità e nella pratica superstiziosa il divario tra cristiani e pagani tendeva a scomparire. In questo ordine d'idee va considerato il caso di famiglie in cui alcuni membri si convertono al cristianesimo e altri restano pagani: fino a che punto il loro modo di vita si sarà differenziato, al di là delle pratiche esteriori del culto, per adeguarsi alle diverse convinzioni religiose? Ma a proposito di convivenza di pagani e cristiani, passando di palo in frasca va rilevato che, soprattutto nell'ambito delle famiglie di alto livello, la religione cristiana si diffondeva primariamente e più efficacemente tra le donne, e queste donne – come abbiamo già visto lamentare da Porfirio –, anche se escluse dalla gerarchia, di fatto contavano molto nella chiesa: Damaso dovette al loro appoggio la sua fortuna. Se aggiungiamo le cure di cui la gerarchia circondava l'istituto delle vergini consacrate e quello delle vedove, alle quali era demandato l'espletamento di svariate pratiche assistenziali, ricaviamo la netta impressione che nelle comunità cristiane il ruolo della donna fosse più rilevato a confronto di quanto si verificava non soltanto tra i giudei, ma anche tra i pagani.

Cristianizzazione dello spazio e del tempo

Comincia con la costruzione delle prime chiese, promossa da Costantino, la lenta e graduale cristianizzazione dello spazio, e abbiamo già accennato alle prime costruzioni a Gerusalemme. Sappiamo che di chiese (*domus ecclesiae*) ce n'erano anche prima, ma non differivano gran che dalle case private. Ora invece cominciano a differenziarsi, in quanto si tratta di edifici di più ampie proporzioni, per i quali, secondo una teoria variamente contestata ma ancora la più valida, gli architetti che lavoravano per i cristiani si esemplarono sulla basilica civile, grande sala di riunione adatta a usi diversi, soprattutto all'amministrazione della giusti-

zia. Variamente adattata a uso della liturgia cristiana, essa per lo più constava di una sala ad asse longitudinale, ripartita in tre navate da due file di colonne; era preceduta da un portico e in fondo era chiusa da un abside, dove intorno all'altare prendevano posto i chierici preposti alla celebrazione liturgica. Ma accanto a questa tipologia prevalente, le chiese potevano essere anche a pianta centrale, o anche di forma circolare o cruciforme. Di norma erano rivolte a oriente.

All'interno, la chiesa era variamente ornata, anche con pitture che sappiamo avere come oggetto episodi dell'AT e del NT. Non mancarono voci di dissenso (Eusebio, Epifanio) in conformità alla norma della Scrittura giudaica, che vietava la raffigurazione umana, e animale in genere. Parzialmente prevaricata anche in ambiente giudaico, questa norma lo fu completamente in ambito cristiano, dove l'ornamentazione tendeva a farsi sempre più impegnativa e dove si affermò subito il concetto che le raffigurazioni pittoriche, concepite come illustrazioni della Scrittura, adempivano, oltre che a funzione ornamentale, anche a finalità didascalica, in quanto squadernavano sotto gli occhi ammirati dei fedeli, in gran parte analfabeti, e perciò mettevano in concreta evidenza quei contenuti biblici dei quali quelli sentivano parlare in chiesa dal lettore e dal predicatore. Le prime chiese cristiane edificate a partire da Costantino, a cominciare da San Pietro a Roma, erano situate in zone non centrali della città, ma ben presto l'invasero tutta e, dato il numero sempre crescente, contribuirono in maniera decisiva alla trasformazione dello spazio urbano in tutto l'ambito dell'impero. Inizialmente indicate col nome del fondatore, ben presto furono intitolate alle persone divine della Trinità, alla Vergine, ai santi. Tra le più importanti chiese postcostantiniane rimontanti al IV secolo ricordo a Roma la basilica di San Paolo sulla via Ostiense e quella di Santa Pudenziana, ad Antiochia la chiesa di San Babila, a Milano San Lorenzo, a Treviri la Basilica nord. La chiesa era adibita soprattutto alla celebrazione eucaristica; il battesimo, che nella chiesa rinvenuta a Dura Europos veniva amministrato in un locale interno, per tempo ottenne sede propria, per lo più a pianta ottagonale, situato nelle immediate vicinanze della chiesa. Grande impulso ebbe nel IV secolo la costruzione dei cimiteri sopra terra e sotto terra (catacombe), sia allargando quelli già in uso, sia allestendone di nuovi, di cui si usava occasionalmente anche per celebrazioni liturgiche. Secondo il tradizionale costume romano, erano situati fuori dell'abitato: soltanto a partire dal V secolo cominciano a espandersi anche verso il centro cittadino. Anche nei cimiteri si rinvengono ornamentazioni pit-

toriche di vario genere, nel caso che i familiari di un defunto di buona condizione sociale avessero ritenuto opportuno far ornare in questo modo il loculo dove quello era stato seppellito. I cimiteri erano amministrati direttamente dalla chiesa; ma grandi famiglie disponevano di ipogei privati, dove ne venivano seppelliti i membri sia cristiani sia pagani. Esempio insigne per l'ornamentazione con scene sia cristiane sia pagane non tutte ancora decifrate è a Roma l'ipogeo scoperto nei pressi immediati della via Latina. L'importanza che la comunità attribuiva ai cimiteri, costruzione e manutenzione, è testimoniata dal fatto che gli operai che vi lavoravano, i *fosseres*, furono inseriti, anche se molto in basso, nell'ormai complicato ordine della gerarchia ecclesiastica. Un cenno a parte merita l'attività di Damaso volta alla valorizzazione delle tombe dei martiri, molte delle quali furono celebrate dai suoi epigrammi esametrici, tradotti in epigrafi di splendida fattura a opera del calligrafo Furio Dionisio Filocalo.

Di pari passo con la cristianizzazione dello spazio procede la altrettanto lenta e graduale cristianizzazione del tempo. Fin dal tempo delle origini, due erano le festività cristiane: una, annuale, la Pasqua; l'altra, settimanale, la domenica; ambedue commemoravano la risurrezione di Cristo. Quanto alla domenica, basterà dire che essa s'inseriva nel ciclo settimanale ebraico, con spostamento del giorno festivo dal sabato al giorno successivo, sin dalle origini definito giorno del Signore (κυριακὴ ἡμέρα, *dies dominicus* o *-ca*). Va comunque rilevato che la festività di questo giorno fu intesa dai cristiani in modo diverso rispetto alla prassi sia dei giudei sia dei pagani: infatti sia per gli uni che per gli altri la festa si contrapponeva nettamente al giorno feriale ed era caratterizzata, oltre che dai riti, da una serie di interdizioni e divieti. Invece i cristiani concepirono inizialmente la domenica come un giorno che, a eccezione della celebrazione eucaristica, fosse uguale agli altri: non esisteva una *qualitas* specifica del giorno festivo, perché il cristiano ignorava la distinzione tra giorno sacro e giorno profano, in quanto per lui ogni giorno era giorno del Signore, era giorno di festa (Origene). Solo in tempo successivo saranno trasferiti alla domenica alcuni aspetti del sabato ebraico, tra cui il divieto del lavoro. Alla Pasqua abbiamo già variamente accennato. Qui ci limitiamo a rilevare che tutto il periodo pasquale, una novantina di giorni calcolando la Quaresima che precede la Pasqua e i giorni successivi fino alla festività di Pentecoste, celebrativa della fondazione della chiesa, era considerato in modo unitario, come un periodo di tempo particolarmente idoneo a un'intensa attività eccle-

siale: preparazione finale dei catecumeni, amministrazione del battesimo, riconciliazione dei penitenti, istruzione postbattesimale, digiuni vari. Ma il calendario liturgico venne rapidamente arricchendosi con altre festività, a cominciare da quella del Natale (25 dicembre), coincidente con la festa pagana del *dies Solis*, per cui si è pensato a una voluta sovrapposizione della festività cristiana a quella pagana. Tra le festività più antiche va annoverata anche quella dell'Ascensione del Signore, quaranta giorni dopo Pasqua, e ben presto si aggiunsero le celebrazioni di martiri e altri santi, con ovvie diversificazioni tra le varie chiese locali. Il carattere significativo della Pasqua cristiana venne sancito pubblicamente dall'autorità imperiale, allorché Valentiniano I, nell'anno 367, proclamò un'amnistia per molti reati facendo specifico riferimento alla Pasqua (*ob diem Paschae*). Così, gradualmente il calendario cristiano si sostituisce a quello pagano. Ma ancora una volta dobbiamo tener conto della vischiosità per cui la forza della tradizione tende a impedire o, comunque, a ritardare la concreta effettuazione di quanto veniva disposto per legge; si pensi ai giorni della settimana, ancora oggi quasi dovunque indicati col riferimento a divinità pagane: giorno di Marte, di Giove, di Venere. Ancora agl'inizi del V secolo, quando l'impero è diventato ufficialmente cristiano, in documenti ufficiali si fa riferimento alla domenica con la denominazione pagana di *dies Solis*.

Le lettere cristiane

Le lettere cristiane, già consistenti nel II e nel III secolo, hanno grande fioritura nel IV. I motivi sono molteplici, unificati per altro dal carattere funzionale del prodotto letterario, concepito sempre a servizio delle esigenze comunitarie. Tranne casi eccezionali, come, ad esempio, parte della produzione poetica di Gregorio Nazianzeno, è ancora sconosciuta la letteratura di disimpegno, a destinazione meramente personale, e questo spiega la scarsa diffusione della poesia rispetto alla prosa: per di più, anche la poesia è in prevalenza destinata al servizio della comunità (inni di Ambrogio, di Efrem). Data la crescente importanza che la pratica della religione cristiana acquista nell'ambito della vita cittadina, si avverte l'esigenza di un innalzamento di tono quanto alla forma espressiva dei suoi prodotti letterari: ambizioni letterarie erano state sempre coltivate dagli autori cristiani, o almeno da alcuni di loro, soprattutto in occidente (Tertulliano, Cipriano), nonostante la disdegnosa ripulsa del-

la retorica, rimasta troppo spesso lettera morta. Ma ora l'esigenza di adeguata cura formale si generalizza, investe campi prima estranei, quale quello dell'omelia esegetica (Asterio il Sofista, Ambrogio), dà vita a una vera e propria oratoria cristiana d'apparato, che trova la sua più naturale espressione nel panegirico in onore dei martiri. C'è anche chi, ad esempio Basilio di Cesarea, avverte come incongruente la celebrazione del martire cristiano facendo ricorso ai lenocini retorici escogitati dai suoi persecutori, e auspica la messa a punto di nuove forme espressive. Ma quest'aspirazione non esce dal limbo delle buone intenzioni, e anche lui, come il Nazianzeno e il Crisostomo, continua a far uso degli strumenti retorici tradizionali. L'esigenza di un adeguato nitore formale produce esiti a prima vista sconcertanti ma in realtà perfettamente funzionali. In occidente erano in uso nella liturgia traduzioni latine del testo greco della Scrittura molto elementari, linguisticamente e stilisticamente carenti: erano più d'una e tutte malfatte, come avrebbe lamentato Agostino, sì che papa Damaso, verso la fine del secolo, incaricò Girolamo di provvedere a migliorarle. Ma già alcuni decenni prima, fuori per altro dell'ambito liturgico, il presbitero spagnolo Giovenco aveva avuto l'idea di tradurre il dettato evangelico, in particolare di Matteo e Giovanni, in elaborati e involuti esametri di stile epico. Il lettore moderno non ne resta estasiato, ma al tempo suo e successivamente fino a tutto il medioevo l'iniziativa riscosse grande successo, di cui fanno fede il gran numero di manoscritti che ci ha tramandato l'opera giovenchiana e una nutrita serie di imitazioni (Sedulio, Draconzio, Avito e altri), in quanto veniva incontro a esigenze allora sentite. In effetti la forma dimessa di tutte queste antiche traduzioni suscitava un moto di ripulsa in chi, retoricamente istruito, fosse esigente sul piano formale: si pensi al giovane Agostino. I panegirici dei martiri, *performance* di punta quanto all'apparato retorico, costituirono soltanto una delle varie forme in cui si articolò la letteratura martiriale: le si affiancò quella degli atti e delle passioni dei martiri, i cui caratteri essenziali, deteriori in senso storiografico ma tali da assicurare la fortuna del genere letterario, abbiamo già descritto. Ma nel IV secolo l'epoca dei martiri è finita, mentre sono disponibili all'ammirazione delle folle cristiane altri tipi di santo: il monaco, il vescovo. Di qui un'ampia fioritura agiografica, che si affianca a quella d'argomento martiriale, e che si articola sia in vere e proprie biografie, a partire dalla *Vita di Antonio* di Atanasio, sia in raccolte di detti e fatti attribuiti a monaci di grande fama (*Apoftegmi*, ecc.).

Con quest'ultimo genere, come per buona parte della letteratura martiriale, siamo in un contesto di bassa dignità letteraria. A livello ben più elevato la controversia ariana impresse forte accelerazione alla riflessione dottrinale e, per conseguenza, anche all'attività letteraria di questo genere, in quanto polarizzò intorno all'argomento trinitario le migliori intelligenze attive allora in ambito cristiano e ripartite sui vari fronti. Ben poco è rimasto di Asterio il Sofista e di Eunomio, massimi teorici dell'arianesimo della prima e della terza generazione, così come di Eustazio di Antiochia e Marcello di Ancira, ultimi corifei del monarchianismo; invece conosciamo molto di più di Eusebio di Cesarea, esponente della tradizione origeniana, e del suo nemico Atanasio, il campione dell'osservanza nicena. In effetti il trionfo finale del nicenismo, pur nella formula compromissoria di Basilio di Cesarea, ebbe come effetto la conservazione e diffusione degli scritti dei suoi sostenitori. In ambito orientale un cenno a parte meritano i tre cappàdoci, Basilio di Cesarea, il fratello Gregorio di Nissa, l'amico Gregorio di Nazianzo. Di alta estrazione sociale per cui fruirono di una completa e raffinata *institutio* scolastica di tipo tradizionale, diversi di carattere e di inclinazione, più portato all'esternazione retorica il Nazianzeno, più filosoficamente versato il Nisseno, eccellente in ambedue i versanti Basilio e tempra di indiscusso leader, tutti e tre insieme rappresentarono una grande forza religiosa e culturale insieme: al di là dei risultati decisivi della loro riflessione dottrinale, che i due Gregori proseguirono sulla scia basiliana, al di là pure della loro attività in campo monastico, essi vanno segnalati anche e soprattutto come esponenti di massimo livello del connubio tra religione cristiana e cultura greca. A fronte del tuttora perdurante riserbo di molti nei confronti di questa cultura e particolarmente della filosofia, e dell'ostilità in questo senso di tanti di ambiente monastico, essi dimostrarono che una sana utilizzazione degli strumenti tradizionali offerti dalla filosofia e dalla cultura greche, anche dalla retorica, non solo non era incompatibile con lo sviluppo di una cultura specificamente cristiana, ma le era di grande, addirittura indispensabile sussidio. La sintesi offerta dalla loro opera scrittoria sarebbe rimasta esemplare per un millennio nelle chiese d'oriente.

Alla base della loro formazione filosofica e culturale in genere c'erano Filone, Plotino e Origene, soprattutto quest'ultimo, di cui rappresentarono i continuatori in un'area geografica eccentrica, mentre in Alessandria, nonostante l'attività di Didimo il Cieco, origeniano di stretta osservanza, con Atanasio e poi con Cirillo, venuta meno la scuo-

la, l'ambiente culturale imboccava nuove strade nel segno dell'autoritarismo e dell'intolleranza. La reazione contro Origene si sviluppò soprattutto in area siropalestinese e asiatica, ma in modo complesso, per non dire confuso, soprattutto in conseguenza del forte influsso esercitato da Eusebio di Cesarea. Questi, grande ammiratore di Origene e suo difensore contro gli eredi della tradizione asiatica, ne aveva sostanzialmente continuato la linea trinitaria, impostata sulla dottrina delle tre ipostasi, mentre in ambito esegetico ne aveva attenuato l'allegorismo in nome di un più consistente apprezzamento del significato storico del testo dell'AT. Di seguito a lui, mentre la linea dottrinale veniva continuata da Eusebio di Nicomedia fino a Basilio di Ancira, fornendo a Basilio di Cesarea uno dei punti fondamentali del compromesso trinitario, in ambito esegetico, con Acacio di Cesarea ed Eusebio di Emesa, si era sempre più imposta l'interpretazione scritturistica di tipo letterale, per altra via promossa anche da Apollinare di Laodicea. Questa tendenza viene a culminare, nella seconda metà del IV secolo, in Diodoro di Tarso, che teorizza la reazione a Origene in nome di un maggior rispetto del senso letterale della Scrittura, e nel superstite *Commento ai Salmi* dà integrale applicazione della sua teoria. Questa linea esegetica, contrastata da Gregorio di Nissa nel nome del tradizionale allegorismo alessandrino, sarebbe stata continuata e valorizzata da Teodoro di Mopsuestia. Ma la fama di Eusebio è legata soprattutto alla *Storia della chiesa*, opera destinata a iniziare un nuovo e fortunato genere letterario. Ne rileviamo l'originalità sotto due punti di vista: quanto all'idea stessa di scrivere la storia di una società religiosa, inconcepibile nel mondo pagano, che considerava la religione fuori dalla storia, e quanto al modo di realizzarla, mediante il larghissimo ricorso a scritti cristiani di età precedente, che a lui erano accessibili nelle biblioteche di Cesarea ed Elia Capitolina, ma che altrove erano di difficile accesso e che egli considerava testimonianza preziosa della chiesa dell'età dei martiri e delle persecuzioni, un passato glorioso, ormai concluso con la vittoria definitiva, grazie a Costantino, della verità sull'errore. Di qui l'opportunità di non lasciarla cadere nell'oblio, ma di prolungarne la memoria a beneficio dei posteri. A beneficio anche nostro, perché senza la *Storia* di Eusebio non solo mancheremmo di molte notizie essenziali, ma non saremmo neppure in grado di tracciare un profilo storico della chiesa dei primi tre secoli. Anche in occidente la controversia ariana produsse, nella seconda metà del secolo, esiti letterari di prim'ordine. Per limitarci ai grandi nomi, ricordiamo Ilario, il cui *de trinitate* rappresentò, fino all'attività di Basilio, il miglior

prodotto del fronte antiariano, una vera e propria *summa* di teologia trinitaria, capace di rielaborare spunti di Tertulliano e Novaziano, articolandoli in una sintesi nuova e originale, tale da superare la divaricazione tra omousiani e omeousiani. A Ilario dobbiamo anche, grazie al *Commento ai Salmi*, largamente tributario di Origene, il primo contatto della cultura cristiana d'occidente con questo grande personaggio, un contatto destinato a largo e controverso seguito. In Ambrogio non ravvisiamo l'originalità di Ilario, ma la capacità di utilizzare le grandi fonti greche d'argomento sia dottrinale sia esegetico per travasarle a beneficio di lettori non più familiarizzati con la conoscenza della lingua greca, ormai largamente in regresso in tutto l'occidente non soltanto cristiano. Le sue fonti principali – Filone, Origene, Plotino, Didimo, Basilio – appaiono ben orientate in senso filosofico: mentre verso la fine del secolo constatiamo in oriente una reviviscenza dell'aristotelismo accanto al dominante platonismo d'ispirazione sia cristiana (Origene) sia pagana (Plotino, Porfirio), pure in occidente il platonismo diventa dominante, come sta a significare anche la figura isolata di Mario Vittorino, famoso retore convertito al cristianesimo in tarda età, elaboratore, in senso antiariano, di una dottrina trinitaria originalmente dedotta da fonti platoniche, estranea alla tradizione cristiana e perciò ininfluente nel dibattito in corso, e traduttore in latino di scritti di Plotino e Porfirio, sui quali si sarebbe platonicamente formato il giovane Agostino. Verso la fine del secolo, esaurita la controversia ariana, il mondo cristiano, nel secolo precedente tanto culturalmente frammentato, appare unificato, sotto la guida dell'imperatore, nel segno della filosofia platonica e della teologia trinitaria di stampo origeniano-niceno. Anche in ambito esegetico, il contrasto tra allegoristi alessandrini e letteralisti antiocheni tenderà a ridursi non di poco con Cirillo di Alessandria e Teodoreto di Ciro. Ma di lì a qualche anno l'insorgere dell'interminabile controversia cristologica, già ampiamente anticipata dalla crisi apollinarista, avrebbe mandato in frantumi questa unità non solo quanto alla dottrina, ma anche quanto ai riflessi in ambito culturale e politico.

5
Conclusione

Ogni partizione cronologica presenta un che di convenzionale e di comodo, né fa eccezione quella da noi prescelta, per cui concludiamo questo breve compendio di storia del cristianesimo antico con la fine del regno di Teodosio. La possiamo per altro giustificare sotto molteplici punti di vista. Dopo che, nella parte della nostra trattazione dedicata al IV secolo, abbiamo messo in adeguato rilievo il fondamentale ruolo egemonico svolto dall'imperatore nella vita della chiesa, ivi compresa la decisiva funzione di determinarne con la propria approvazione la retta fede, ha preciso senso chiudere queste pagine con la morte di Teodosio, l'ultimo imperatore che seppe assicurare l'unità dell'impero, dopo di lui per sempre diviso, con conseguente decisiva divaricazione della storia della chiesa tra l'oriente e l'occidente. Inoltre, si ha con lui, a conclusione della politica inaugurata da Costantino, la decisione di elevare la religione cristiana cattolica a unico culto ufficialmente riconosciuto nell'ambito dell'impero, e questo atto rappresentò il coronamento del progressivo espandersi e potenziarsi della chiesa, che aveva avuto quattro secoli prima inizi tanto umili. Ancora, con gli esiti della controversia ariana si conclude anche il complesso e difficile itinerario dottrinale per cui colui che era considerato, oltre che il fondamento, l'autentico fondatore della chiesa, Gesù di Nazareth, assurge a un livello di divinità che lo pone a pari di Dio Padre, cioè di colui che i giudei consideravano l'unico vero dio. Questo esito ha come conseguenza il venir meno della dottrina del Logos, che impostata sul concetto della mediazione del Logos tra Dio e il mondo era per sua natura subordinante, e il conseguente spostamento del centro di gravità della religione cristiana da Cristo dio e uomo a Dio trinità: dal cristocentrismo si passa al teocentrismo (Agostino). E non consideriamo casuale la coincidenza per cui proprio in questo stesso tempo si ha, con la vicenda di Priscilliano, la prima messa a morte di un eretico a opera, sia pure indiretta, della gerarchia ecclesiastica, un

fatto di eccezionale gravità, che segna emblematicamente il passaggio da una stagione a un'altra della vita della chiesa.

Osservato a ritroso, il lungo itinerario che si estende da Pentecoste alla morte di Teodosio si presenta ai nostri occhi di sconcertante singolarità, e ci si chiede come mai una struttura organizzata ricca e potente quale la chiesa di fine IV secolo potesse aver avuto origini non soltanto tanto oscure, ma anche e soprattutto tribolate, sì che uno spassionato osservatore degli anni cinquanta del I secolo non le avrebbe dato che pochi anni di vita stentata, destinata a fine ingloriosa. Come abbiamo rilevato, i cristiani furono i primi a mettere in adeguato risalto questo itinerario sorprendente, e già al tempo di Origene, e ancora prima, ne davano interpretazione univoca, l'unica da loro considerata proponibile, che ravvisava nel favore di Dio la spiegazione di quell'altrimenti inspiegabile successo. Abbiamo visto Eusebio interpretare la storia dei primi tre secoli cristiani come storia della lotta e della vittoria della verità divina contro l'errore diabolico. Siamo evidentemente nell'ambito di quella che oggi definiamo metastoria, mentre noi più modestamente ci dobbiamo limitare a cercare di fare storia, che è soltanto storia di uomini. In questa prospettiva la vicenda dei primi quattro secoli della chiesa ci appare come una sequenza di contingenze e accadimenti di diversa natura e significato, che però tutti insieme cooperarono alla sua sempre maggior fortuna.

La prima di queste contingenze, che condizionò tutte le altre, fu l'esistenza stessa dell'impero romano. Già nel II secolo Melitone considerava provvidenziale il sincronismo tra la nascita di Cristo e l'instaurazione del regno di Augusto, e tutti, nella chiesa, erano d'accordo sul fatto che la possibilità di operare nell'ambiente unitario, pacifico e bene organizzato costituito dall'impero romano, di cui avevano fruito i missionari, avesse favorito in modo decisivo il successo della loro attività. Ben altrimenti difficoltosa e di dubbio esito sarebbe stata tale attività se l'avessero dovuta svolgere in un ambiente politicamente frammentato e conseguentemente discorde. È vero che questo ambiente considerò ben presto i cristiani con occhio ostile e prese provvedimenti a loro danno, ma abbiamo più volte rilevato come tali provvedimenti, in definitiva, per motivi diversi non fossero stati mai tali da mettere veramente a rischio la vita della chiesa. In questa prospettiva va considerata in modo particolare la situazione della chiesa nel II secolo: essa ha già raggiunto una certa consistenza, tale da convincere le autorità dello stato della sua sostanziale incompatibilità con i princìpi che informavano l'ideologia

imperiale romana, e per altro tale consistenza era ancora tanto modesta da poter difficilmente sopravvivere a una azione repressiva svolta con durezza e continuità. Ma per gran parte del II secolo lo stato fu retto da imperatori sostanzialmente tolleranti, che rifuggivano dall'esercizio violento del potere; di conseguenza, la loro attività anticristiana fu contenuta programmaticamente in limiti molto circoscritti, sì da riuscire inefficace. Quando poi la crisi del III secolo, che portò quasi al collasso la compagine dell'impero, mise in piena evidenza la funzione di polo alternativo di aggregazione che molti riconoscevano alla chiesa, bene organizzata e ormai capillarmente diffusa, e di conseguenza il pericolo che essa poteva rappresentare per il successo dell'opera di riorganizzazione dello stato più volte intrapresa nella seconda metà del secolo, l'attività persecutoria, conseguentemente messa in atto con svariate modalità, rimase infruttuosa anche perché le contingenze esterne ne impedirono sempre il prolungamento nel tempo. Anche l'ultima persecuzione, pur meglio organizzata e più duratura delle precedenti, non poté sopravvivere al fallimento del complicato sistema tetrarchico della successione al trono. Proprio la constatazione del fallimento di tutte le misure repressive, tardive e poco efficaci, messe in opera dall'amministrazione dello stato a danno dei cristiani convinse Costantino a imboccare la strada di una politica del tutto nuova, in consonanza con le sue personali convinzioni. Abbiamo rilevato quanto fosse stato rischioso, da parte dell'imperatore, giocare questa carta: eppure il gioco riuscì, soprattutto perché all'opposizione di parte pagana venne a mancare l'usuale referente politico, ed essa non riuscì mai a organizzarsi su nuove basi. E ancora una volta la buona sorte fu dalla parte dei cristiani, perché la reazione tentata da Giuliano, interrotta da circostanze del tutto estrinseche, risultò inefficace, mentre quella successiva di Eugenio fu repressa con le armi.

Se dall'esterno ci portiamo all'interno della chiesa, come uno dei motivi che sui tempi lunghi ne avrebbero assicurato il successo rileviamo l'efficacia della sua organizzazione. Ne abbiamo già evidenziato il carattere federativo, perciò la sua poca coesione: nulla di originale, perché in sostanza i cristiani si esemplarono sul modello offerto dalle comunità giudaiche della diaspora. Rispetto al modello, l'organizzazione della struttura ecclesiale risultò molto più efficace per motivi diversi ma tra loro concomitanti. In primo luogo si deve tener conto che, dopo le catastrofi del 70 e del 135, i giudei programmaticamente ripiegarono su se stessi e misero fine all'attività propagandistica. In questo ordine d'idee va considerato che, se in linea di massima i giudei non erano ben vi-

sti dai pagani per il rifiuto d'integrarsi con loro restando un popolo a se stante, non mancavano però di esercitare su non pochi di quelli una certa attrattiva in forza sia dei loro riti, sia della loro dottrina morale. Rispetto a loro, i cristiani propagandavano princìpi morali non meno impegnativi, per di più non appesantiti dall'obbligo dell'osservanza e da presupposti di carattere etnico, e la loro opera di propaganda fu sempre molto attiva. Dobbiamo anche considerare la modifica che nel corso del II secolo portò la struttura ecclesiale cristiana a differenziarsi da quella sinagogale giudaica: il passaggio dalla gerarchia presbiterale a quella episcopale monarchica. Per valutarne il significato si consideri la poca coesione della struttura federativa della chiesa di questo tempo. Era certo un elemento di debolezza, in quanto quella struttura favoriva tendenze centrifughe; ma in casi di emergenza e di ostilità organizzata da parte pagana la poca coesione diventava punto di forza, perché la mancanza di un'organizzazione centrale, di per sé facilmente vulnerabile, rendeva le comunità decentrate capaci di azione autonoma, e la semplicità dell'organizzazione comunitaria la rendeva difficile da smantellare o, meglio, ne permetteva, se scompaginata e disorganizzata, il rapido ripristino appena passata la contingenza sfavorevole. Avendo presente tutto questo, pare evidente che la struttura monarchica di ogni singola comunità assicurasse, rispetto a quella presbiterale, una più incisiva ed efficace conduzione interna, facilitando anche i rapporti con le altre comunità. In altri termini, la struttura federativa di tante singole comunità a reggimento monarchico assicurava i benefici, insieme, sia del decentramento, sia dell'accentramento.

Ma il rapporto della struttura organizzativa ecclesiastica con quella giudaica va considerato anche da un altro punto di vista. Abbiamo un primo momento di distacco, il che permette, auspice Paolo, la diffusione del messaggio cristiano tra i pagani, con i decisivi esiti che non starò ancora a rammentare. Ma l'*animus* antigiudaico di tanti cristiani dà origine, nel II secolo, alla grande crisi della Scrittura giudaica in ambito cristiano, e qui abbiamo un movimento di riflusso, perché contro i contestatori prevale la tendenza che considerava autoritativa anche per i cristiani quella Scrittura. Non è facile immaginare quella che sarebbe diventata la chiesa se avesse prevalso la tendenza opposta che rifiutava la Scrittura giudaica, ma è certo che la ricezione di quella Scrittura contribuì non poco al definirsi dell'autocoscienza della chiesa: favoriva l'instaurazione di una forte disciplina interna, a scapito della libertà ispirata dall'azione dei carismi spirituali; accentuava la coscienza dell'unità di

tutta la chiesa, in quanto erede spirituale dell'antico Israele; *last but not least* favoriva la distinzione tra clero e laici, già più che embrionale agl'inizi del II secolo, in quanto spingeva il clero cristiano a rivendicare a sé quella che era stata la condizione privilegiata della casta sacerdotale ebraica. Ma la predicazione evangelica era stata caratterizzata dalla forte contestazione nei confronti di quella casta e, più in genere, di quelli che erano stati, e in parte continuavano a essere, i centri di potere nel mondo giudaico, *in primis* i farisei. Le esigenze vitali di una società, per quanto piccola sia, impongono almeno un minimo di organizzazione e perciò anche di gerarchia. L'iniziale successo, nelle comunità cristiane, della struttura presbiterale a spese dell'utopica libertà carismatica predicata nell'ambiente di Paolo stava a significare proprio l'imporsi di questa esigenza. Ma con la separazione sempre più netta tra chierici e laici si procedeva molto oltre gli esiti imposti da quelle esigenze vitali, e si riproponeva la situazione gerarchica contro la quale si era diretta la predicazione di Gesù. Fu in questo senso indicativa la crisi montanista, in quanto evidenziò l'incompatibilità della forte sensibilità escatologica caratteristica della chiesa originaria con l'imporsi sempre più rigoroso, nella comunità ecclesiale, di una struttura gerarchica. Il fallimento del montanismo e il progressivo venir meno del millenarismo, stante in altro senso l'impossibilità di significativa efficacia dell'escatologia spirituale origeniana a livello comunitario, spianarono la strada al sempre più accentuato potere della gerarchia, nella fattispecie dei vescovi, nell'ambito delle comunità e alla sempre più rigida distinzione tra chierici e laici.

Già prima del IV secolo le chiese più importanti sono articolate come veri e propri centri di potere: alla fine del IV, questo esito appare generalizzato, ma con una decisiva divaricazione tra oriente e occidente. In oriente l'impero, dopo vari tentennamenti, supera la crisi di fine IV-inizio V secolo, sì che la struttura ecclesiastica continua a essere quella che aveva voluto Costantino, cioè con l'imperatore a capo della chiesa: questo significa che, anche se la chiesa è diventata essenzialmente un centro di potere, essa deve fare pur sempre i conti con la presenza di un autocrate, che è in grado di far valere, con le buone ma anche con le cattive maniere, la sua autorità suprema su tutta l'organizzazione ecclesiastica. In occidente, invece, solo pochi decenni dopo la morte di Teodosio s'instaura una nuova forma di stato, quella dei regni romano-barbarici, e la scomparsa del ruolo preminente dell'imperatore apre prospettive nuove e di vasto respiro alle ambizioni della gerarchia ecclesiastica in

generale e del vescovo di Roma in particolare. In tale contingenza, il modello di organizzazione messo a punto da Damaso si sarebbe, *mutatis mutandis*, generalizzato e addirittura potenziato, in quanto i vescovi, soprattutto quelli delle sedi principali, nel vuoto politico determinato dal passaggio dai romani ai barbari, avrebbero avocato a sé non poche prerogative che erano state dell'amministrazione imperiale, accrescendo ancora di più la propria forza onde poter far fronte alle sempre più ampie e onerose incombenze e responsabilità che le vicende di quel travagliato momento storico le imponevano: così la chiesa, organismo forte, vitale, duttile e perciò capace di aderire efficacemente a una realtà politica, sociale, economica in continuo divenire, in occidente accentuerà ancora di più, per forza di cose, quei caratteri che già alla fine del IV secolo ne fanno essenzialmente una struttura di potere. Nonostante il suo sistematico rifarsi alla tradizione apostolica, quanto in essa continua a vivere del messaggio evangelico?

Bibliografia

Questa bibliografia, curata da Emanuela Valeriani, senza pretesa di completezza, vuole guidare il lettore all'interno del vasto panorama di studi relativi al cristianesimo antico e a questo scopo fornisce solo i punti di riferimento ritenuti essenziali.

Fonti, strumenti e repertori bibliografici

Si tenga presente che, per reperire le edizioni critiche delle fonti cristiane antiche, sono indispensabili i volumi delle *Claves*, riportati di seguito:

DEKKERS E., GAAR A., *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1995[3].

GEERARD M., *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992.

ID., *Clavis Patrum Graecorum*, 5 voll., Turnhout 1974-87.

GEERARD M., NORET J., *Supplementum*, Turnhout 1998 (*Suppl.*).

BASTIAENSEN A. A. R., *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987.

Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie, Berlino 1956 (con *Supplementum* tematico dal 1980).

Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 2 voll., Bruxelles 1898-1901.

Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Textes, Québec-Lovanio 1977 ss.

Corpus Christianorum Series Apocryphorum, Turnhout 1954 ss.

Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, Turnhout 1966 ss.

Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ss.

Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1953 ss.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Parigi-Lovanio 1903 ss.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienna 1865 ss.

Die griechischen christlichen Schriftsteller, Lipsia-Berlino 1897 ss.

DUCHESNE L., *Liber Pontificalis*, Parigi 1957[2].

FROS H., *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*, Bruxelles 1986.

GRAFFIN R. (a cura di), *Patrologia Syriaca*, Parigi 1894-1926.
HALKIN F. (a cura di), *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles 1957[3].
ID., *Auctarium*, Bruxelles 1969.
ID., *Novum Auctarium*, Bruxelles 1984.
HAMMAN A. G. (a cura di), *Patrologiae latinae Supplementum*, Parigi 1957-71.
L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine, Parigi 1924-26.
MAI A., *Nova Patrum Bibliotheca*, 7 voll., Roma 1854 (altri 3 voll. aggiunti da Giovanni Cozza Luzi nel 1871-1905).
MANSI G. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* [...], 53 voll., Firenze 1759-98 (rist. in-folio, Parigi 1901-27).
MIGNE J.-P., *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Parigi 1841-64.
ID., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, Parigi 1857-66.
ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2].
OTTO J. C. T. DE (a cura di), *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, 9 voll., Jena 1847-72 (rist. Wiesbaden 1969).
Patrologia Orientalis, Parigi 1903 ss. (ora edita a Turnhout).
PEETERS P. (a cura di), *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1910.
Sources Chrétiennes, Parigi 1941 ss.
Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Lipsia-Berlino 1882 ss.

Opere di carattere generale

Atlanti

ALBERIGO G., RUGGIERI G., RUSCONI R. (a cura di), *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, 3 voll., Torino 2006.
TALBERT R. J. A., *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton 2001.
VAN DER MEER F., MOHRMANN CH., *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Parigi-Bruxelles 1960.

Dizionari e manuali

ALETTI J.-N., GILBERT M., SKA J.-L., VULPILLIÈRES S. DE, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Parigi 2005.
ASHBROOK HARVEY S., HUNTER D. G. (a cura di), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008.

BARBAGLIO G., BOF G., DIANICH S. (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002.

BAUDRILLART A., AUBERT R., CAUWENBERG E. VAN (a cura di), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Parigi 1909 ss.

Bibliotheca Sanctorum, Roma 1961-70 (con successive appendici).

CABROL F., LECLERCQ H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Parigi 1924-53.

CODA P., FILORAMO G., *Il cristianesimo. Grande dizionario*, 2 voll., Torino 2006.

DI BERARDINO A. (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Genova-Milano 2006-08.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, 16 voll., Paris 1932-94.

KESSLER E., WENBORN N. (a cura di), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005.

KLAUSER TH., DASSMANN E. (a cura di), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stoccarda 1941 ss.

NOCE C. (a cura di), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Roma 2006.

Enciclopedie

BETZ H. D., BROWNING D. S., JANOWSKI B., JÜNGEL E. (a cura di), *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, 3 voll., Leida 2006-07.

CANCIK H., SCHNEIDER H. (a cura di), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 12 voll., Stoccarda 1996 ss.

Enciclopedia cattolica, 12 voll., Città del Vaticano 1948-54.

Enciclopedia dei papi, 3 voll., Roma 2000.

KRAUSE G., MÜLLER G. (a cura di), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlino 1976 ss.

«Pauly-Wissowa». Paulys-Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stoccarda-Monaco 1894-1978.

Storie del cristianesimo e della chiesa

FLICHE A., MARTIN V. (a cura di), *Storia della Chiesa*, 5 voll., Torino 1958-71.

HARNACK A. VON, *Grundriss der Dogmengeshichte*, Friburgo in Brisgovia 1889 (= *Histoire des dogmes*, Parigi 1993^2).

HEFELE J. K., LECLERCQ H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Parigi 1907-52.

I Concili della cristianità occidentale secoli III-V, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", 78 (2002).
JEDIN H., *Breve storia dei concili: i ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della chiesa*, Roma 1988[8].
MARAVAL P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Parigi 2005[3].
MAYEUR J.-M., PIETRI CH., PIETRI L., VAUCHEZ A., VENARD M. (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, 3 voll., Roma 2000-03.
MIMOUNI S. C., MARAVAL P., *Le Christianisme des origines à Constantin*, Parigi 2006.
PINCHERLE A., *Introduzione al Cristianesimo antico*, Roma-Bari 1978.
WIPSZYCKA E., *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000.

Letterature cristiane

ALBERT M., BEYLOT R., COQUIN R.-G., OUTTIER B., RENOUX C., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Parigi 1993.
DI BERARDINO A., FEDALTO G., SIMONETTI M. (a cura di), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo 2007.
HARNACK A. VON, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*; I: *Die Überlieferung und der Bestand*; II: *Die Chronologie*, 4 voll., Lipsia 1893-97 (1952[2]).
KAESTLI J.-D., MARGUERAT D. (a cura di), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Ginevra 1995.
MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.
MORESCHINI C., NORELLI E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 2 voll., Brescia 1995-96.
QUACQUARELLI A. (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989.
QUASTEN J., *Patrologia*, voll. I-II, Torino 1967-69 (ristampe); voll. III-V, a cura di A. Di Berardino, Casale Monferrato-Genova 1978-2000.
SIMONETTI M., PRINZIVALLI E., *Letteratura cristiana antica: antologia di testi*, 3 voll., Casale Monferrato 1996.
IDD., *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999.
VIAN G. M., *Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani*, Roma 2001.
VOGÜÉ A. DE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 9 voll., Parigi 1991-2005.
YOUNG F., AYRES L., LOUTH A. (a cura di), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004.

Studi

Gesù e il suo movimento

BULTMANN R., *Jesus*, Tubinga 1926 (= *Jésus Mythologie et démythologisation*, Parigi 1968).

CACITTI R., *Dal Gesù storico al cristianesimo imperiale. Percorsi dentro la storia delle origini cristiane*, Udine 1999.

CHILTON B., EVANS C. A. (a cura di), *The Missions of James, Peter and Paul. Tensions in Early Christianity*, Leida 2005.

COUSIN H., LEMONON J.-P., MASSONET J., *Le Monde où vivait Jésus*, Parigi 2004².

DESTRO A., PESCE M., *L'Uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano 2008.

DULAEY M., *Symboles des Évangiles (Iᵉʳ-IVᵉ siècles). Le Christ médecin et thaumaturge*, Parigi 2007.

DUNN J. D. G., *Gli albori del cristianesimo*; I: *La memoria di Gesù*; 1: *Fede e Gesù*; 2: *La missione di Gesù*; 3: *L'acme della missione di Gesù*, Brescia 2006-07.

GUIDA A., NORELLI E. (a cura di), *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il Cristianesimo delle origini*, Trapani 2009.

JOSSA G., *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una nuova identità*, Brescia 2004.

ID.. *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Roma 2006.

ID., *La verità dei vangeli. Gesù di Nazareth tra storia e fede*, Roma (3ª rist.).

MARGUERAT D., NORELLI E., POFFET J.-M. (a cura di), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Ginevra 1998.

MEIER J. P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 3 voll., Brescia 2001-03.

PESCE M., *Le parole dimenticate di Gesù*, Bologna 2004.

PITTA A. (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 settembre 2003)*, in "Ricerche storico-bibliche", XVII/2 (2005).

PRINZIVALLI E. (a cura di), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Roma 2008.

PUIG I TÀRRECH A., *Gesù. La risposta agli enigmi*, Cinisello Balsamo 2007.

RILEY G. J., *Un Jésus, plusieurs Christs. Essais sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, Ginevra 2002.

THEISSEN G., *Gesù e il suo movimento: storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino 2007.

TOMSON P. J., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Parigi 2003.

ID., *L'affaire Jésus et les Juifs*, Parigi 2003.
VERMES G., *The Authentic Gospel of Jesus*, Londra 2003.

Scrittura ed esegesi biblica

ARAGIONE G., JUNOD E., NORELLI E. (a cura di), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Ginevra 2005.

AUNE D. E., *The New Testament in its literary environment*, Filadelfia 1987.

AUWERS J.-M., JONGE H. J. (a cura di), *The Biblical Canons*, Lovanio 2003.

BARNSTONE W., MEYER M., *The Gnostic Bible*, Boston 2006.

BETTIOLO P., *Scritture e Cristianesimi nella Siria del* II *e* IV *secolo*, Bologna 1999.

BOVON F., *Révélations et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, Ginevra 1993.

BOVON F., KOESTER H., *Genèse de l'Écriture chrétienne*, Turnhout 1991.

DULAEY M., *«Des forêts de symboles». L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècle)*, Parigi 2001.

EHRMAN B. D., *I cristianesimi perduti: apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2005.

ERNEST J. D., *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston-Leida 2004.

GREGORY A. F., TUCKETT CH. M. (a cura di), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford-New York 2005.

HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible Grecque des Septante: du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Parigi 1988.

KANNENGIESSER CH., *Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology*, Berkeley 1982.

KANNENGIESSER CH., BRIGHT P. (a cura di), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leida 2006^2.

LIETZMANN H., *Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn 1908^2.

LUBAC H. DE, *Storia e spirito: la comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma 1971.

MARGUERAT D. (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento: storia, redazione, teologia*, ed. it. a cura di S. Frache, Torino 2004.

MCDONALD L. M., SANDERS J. A. (a cura di), *The Canon Debate*, Peabody (MA) 2002.

MERKEL H., *La pluralité des évangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Église ancienne*, Berna 1978.

METZGER B. M., *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Brescia 1997.
MIMOUNI S. C., *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre. En Hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout 2002.
NESTLE E., ALAND K., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stoccarda 1993[27].
NORELLI E. (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I: *Da Gesù a Origene*, Bologna 1993.
ID. (a cura di), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Losanna 2004.
ID. (a cura di), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Ginevra 2005.
ID., *L'ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994.
OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcellona 1991.
PÉPIN J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Parigi 1976[2].
PICARD J.-C., *Le continent apocryphe: essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout 2002.
POLLASTRI A., COCCHINI F., *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988.
SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985.
THEISSEN G., *Il Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di G. M. Vian, Roma 2003.
TREBOLLE BARRERA J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1991.
TUCKETT CH. M. (a cura di), *The Reception of the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005.
VALERIO A., *Donne e Bibbia*, Bologna 2006.

Il cristianesimo delle origini

ÅDNA J. (ed.), *The Formation of the Early Church*, Tubinga 2005.
AUNE D. E., *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays*, Tubinga 2006.
BOVON F., *Studies in Early Christianity*, Tubinga 2003.
BROWN R. E., MEIER J. P., *Antiochia e Roma: chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi 1987.
Come è nato il cristianesimo?, in "Annali di Storia dell'esegesi", 21/2 (2004).
DESTRO A., PESCE M., *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 2008.

DETTWILER A., KAESTLI J.-D., MARGUERAT D. (a cura di), *Paul, une théologie en construction*, Ginevra 2004.

FILORAMO G. (a cura di), *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Brescia 2003.

JOSSA G., *Il Cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 2009 (4ª rist.).

KRAEMER R. S., D'ANGELO M. R. (a cura di), *Women and Christian Origins*, New York 1999.

MARKSCHIES C., *Between Two Worlds. Structures of Early Christianity*, Londra 1999.

MEEKS W. A., *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992.

MIMOUNI S. C. (a cura di), *Judaïsme et christianisme. Séparation ou rupture*, Digione 2006.

MURPHY-O'CONNOR J., *Paul of Tarsus. His Story*, Oxford 2004.

PENNA R. (a cura di), *Antipaolinismo e Paolo tra il I e il II secolo*, Bologna 1989.

ID. (a cura di), *Le origini del Cristianesimo*, Roma 2009⁴.

ID. (a cura di), *Qumran e le origini cristiane. Atti del VI Convegno di studi neotestamentari (L'Aquila 14-17 settembre 1995)*, "Ricerche Storico Bibliche", 9 (1997).

ID., *Paolo scriba di Gesù*, Bologna 2009.

ID., *Paolo e la Chiesa di Roma*, Brescia 2009.

PESCE M., *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia 2008.

ID., *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, Bologna 1994.

QUESNEL M., *Paul et les commencements du christianisme*, Parigi 2001.

Riscrivere le origini cristiane, in "Annali di Storia dell'esegesi", 25/2 (2008).

TREBILCO P. R., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tubinga 2004.

VOUGA F., *Il cristianesimo delle origini: scritti, protagonisti, dibattiti*, Torino 2001.

Chiesa, politica, società

AIGRAIN R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles 2000².

BARZANÒ A. (a cura di), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.

BONAMENTE G., NESTORI A. (a cura di), *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico. Atti del Convegno (7-8 dicembre 1987)*, Macerata 1988.

BRENT A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, in "Vigiliae Christianae Supplements", 45 (1999).

BROWN P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 2002.

DAL COVOLO E., UGLIONE R., *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, in "Biblioteca di Scienze Religiose", 170 (2001).

DE GIOVANNI L., *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003[2].

DELEHAYE H., *Le leggende agiografiche*, Firenze 1987.

ID., *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1996[2].

FILORAMO G., *Il sacro e il potere: il caso cristiano*, Torino 2009.

GAUDEMET J., *Les Institutions de l'Antiquité*, Parigi 2007[7].

GAUDEMET J., SINISCALCO P., PALCHI G. L., *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000.

GRÉGOIRE R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996[2].

HARNACK A. VON, *Militia Christi: la religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, ed. it. a cura di S. Tanzarella, Palermo 2004.

KESICH V., *The Birth of the Church. AD 33-200*, Crestwood (NY) 2007.

KNIPFING J. R., *The Libelli of the Decian Persecution*, in "Harvard Theological Review", 16 (1923), pp. 345-90.

LAMPE P., *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003.

MARAVAL P., *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Parigi 1992.

MARCONE A., *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002.

MARKUS R. A., *Christianity in the Roman World*, Londra 1974.

ID., *La fine della cristianità antica*, Roma 1996.

MAZZARINO S., *L'Impero Romano*, Roma-Bari 2004.

MOSSHAMMER A. A., *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford 2008.

RIZZI M., *Cesare e Dio: potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009.

RUGGIERO F., *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002.

SELINGER R., *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Berna 2004[2].

SINISCALCO P., *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma-Bari 2009.

SORDI M., *I cristiani e l'impero romano*, Milano 2004.

ID., *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
SOTOMAYOR M., UBIÑA J. F. (a cura di), *Historia del cristianismo*, I: *El mundo antiguo*, Madrid 2003.

Cristianesimo e culture

ABADIE P., LÉMONON J.-P. (a cura di), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Parigi 2001.
ÅDNA J., KVALBEIN H. (a cura di), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tubinga 2000.
AUBIN P., *Le problème de la conversion. Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Parigi 1963.
BECKER A. H., YOSHIKO REED A. (a cura di), *The Ways that never parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Age*, Tubinga 2003.
BENOIT A., SIMON M., *Giudaismo e Cristianesimo*, Roma-Bari 1997.
BROWN P., *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001.
ID., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988.
CHADWICK H., *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001.
Cristianesimo e Giudaismo. Eredità e confronti. XVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, in "Augustinianum", 28 (1998).
DANIÉLOU J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1998².
ID., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975.
DODDS E. R., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1970.
Escatologia e Scrittura, in "Annali di Storia dell'esegesi", 17/1 (2000).
FILORAMO G., GIANOTTO C. (a cura di), *Versus Israel. Nuove prospettive sul giudeo-cristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Brescia 2001.
FLUSSER D., *Les sources juives du christianisme. Une introduction*, Parigi-Tel Aviv 2003.
FRASCHETTI A., *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 2004.
GARRIBBA D., TANZARELLA S. (a cura di), *Giudei o cristiani?: quando nasce il cristianesimo?*, Trapani 2005.
HARNACK A. VON, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 2009.
Il Millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici, in "Annali di Storia dell'esegesi", 15/1 (1998).

La fine dei tempi, in "Annali di Storia dell'esegesi", 16/1 (1999).
LANE FOX R., *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari 2006.
MIMOUNI S. C., *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Parigi 2004.
ID., *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout 2003.
MOMIGLIANO A. (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1968.
MULLEN R. L., *The Expansion of Christianity. A Gazetteer of its First Three Centuries*, Leida 2004.
NOCK A. D., *La conversione: società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1985.
PITTA A. (a cura di), *Il Giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C. Atti del Convegno di studi neotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2003)*, in "Ricerche storico-bibliche", 2 (2003).
POUDERON B., *Les Apologistes grecs du IIe siècle*, Parigi 2005.
POUDERON B., DORÉ J. (a cura di), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Parigi 1998.
RAHNER H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971.
ID., *Mysterion: il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952.
SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2001.
STROUMSA G. G., *La sapienza nascosta: tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, Roma 2000.
TOMSON P. J., LAMBERS-PETRY D. (a cura di), *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, Tubinga 2003.
WILKEN R. L., *I cristiani visti dai romani*, Brescia 2007.

Vita quotidiana e culto nelle chiese

Atti del IX Congresso internazionale di Archeologia cristiana, I: *I monumenti cristiani precostantiniani*, Roma 1978.
BARDY G., *La question des langues dans l'Église ancienne*, Parigi 1948.
BOURGEOIS H., GIBERT P., JOURJON M., *L'expérience chrétienne du temps*, Parigi 1987.
BRADSHAW P. F., *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford 2002².
BROUARD M. (a cura di), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, Bologna 2005².
BURGESS R. W., *Studies in Eusebian and posteusebian Chronography*, Stoccarda 1999.
CACITTI R., *Grande Sabato. Il contesto pasquale quarto decimano nella formazione della teologia del martirio*, Milano 1994.

CAMERON A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1991.

CARLETTI C., *Damaso I*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, pp. 349-72.

ID., *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008.

CARTLIDGE D. R., ELLIOTT J. K., *Art and the Christian Apocrypha*, Londra 2001.

CLARKE A. D., *Serve the Community of the Church. Christian as Leaders and Ministers*, Gran Rapids (MI)-Cambridge 2000.

DALMAIS H.-I., *Liturgies d'Orient*, Parigi 1980[2].

DANIÉLOU J., *Bibbia e liturgia: la teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Milano 1958.

DESPREZ V., *Le Monachisme primitif. Des origines jusq'au concile d'Ephèse*, Abbaye de Bellifontaine 1998.

DI BERARDINO A. (a cura di), *I canoni dei concili della Chiesa antica*, I: *I concili greci*, Roma 2006.

DI STEFANO MANZELLA I. (a cura di), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano: materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, Città del Vaticano 1997.

FAIVRE A., *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Parigi 1977.

FELLE A. E., *Biblia Epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis Christianus Antiquus (III-VIII secolo)*, Bari 2006.

FERGUSON T. C., *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, in "Vigiliae Christianae Supplements", 75 (2005).

FIOCCHI-NICOLAI V., BISCONTI F., MAZZOLENI D., *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Ratisbona 1998.

FREND W. H. C., *The Archaeology of Early Christianity*, Londra 1997.

HARTMAN L., *«Into the Name of the Lord Jesus». Baptism in the Early Church*, Edimburgo 1997.

HOLMBERG B. (a cura di), *Exploring Early Christian Identity*, Tubinga 2008.

INGLEBERT H., *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30-630 après J.-C.*, Parigi 2001.

La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 dicembre 1978), Messina 1980.

La tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", 31 (1990).

LIZZI TESTA R., *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004.

LUGARESI L., *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008.

MACCARRONE M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Roma 1976.

MACLEAN A. J., *The Ancient Church Orders*, Piscataway (NJ) 2004.

MARAVAL P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Parigi 2004².

MARTIMORT A. G., *L'Eglise en prière*, 4 voll., Paris 1981-83.

MATTIOLI U. (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992.

OSIEK C., MACDONALD M. Y., *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini: indagine sulle chiese domestiche*, Cinisello Balsamo 2007.

PANI ERMINI L., SINISCALCO P. (a cura di), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medioevo*, Città del Vaticano 2000.

PIETRI C., *Roma Christiana*, 2 voll., Roma 1976.

POUDERON B., DUVAL Y.-M. (a cura di), *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Parigi 2001.

REBILLARD E., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Parigi 2003.

SAXER V., *Les rites de l'initiation chrétienne du IIᵉ au Vᵉ siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1992².

SINISCALCO P. (a cura di), *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma 2005.

STRAW C., LIM R. (a cura di), *The Past Before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity* (Smith Studies in History Series, 54), Turnhout 2004.

STROUMSA G. G., *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino 2006.

TALLEY T. J., *Les origines de l'année liturgique*, Parigi 1990.

VALERIO A. (a cura di), *Donna Potere e Profezia*, Napoli 1995.

VOGEL C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spoleto 1966.

WIPSZYCKA E., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996.

La dottrina cristiana: sviluppi e controversie

BARTON J., *Marcion Revisited*, Aldershot 2004.

BASLEZ M.-F. (a cura di), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin*, Parigi 2004.

BERGER K., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga-Basilea 1994.

BIANCHI U. (a cura di), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966. Testi e Discussioni*, Leida 1970.

BURRUS V., *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.

CHADWICK H., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Aldershot 1991.

ID., *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.

CLARK E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

CULLMANN O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

DAL COVOLO E. (a cura di), *Storia della teologia*, I: *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma-Bologna 1995.

DALEY B. E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.

DANIÉLOU J., *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna 1991.

DOSSETTI G. L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967.

ELM S., REBILLARD E., ROMANO A. (a cura di), *Orthodoxie, christianisme, histoire*, Roma 2000.

ESCRIBANO PANO M. V., *Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism*, in K. Bowes, M. Kulikowski (a cura di), *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leida-Boston 2005, pp. 121-49.

EVANS G. R. (a cura di), *The First Christian Theologians. An Introduction in the Theology in the Early Church*, Oxford 2004.

FILORAMO G., *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Roma-Bari 1983.

GAVRILYUK P. L., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of the Patristic Thought*, Oxford 2004.

GNOLI G., *Il Manicheismo*, Milano 2003.

GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 1/1-2: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982; 2/1: *La ricezione del Concilio di Calcedonia (454-548)*, Brescia 1996.

HANSON R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edimburgo 1988.

HARNACK A. VON, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, ed. it. a cura di F. Dal Bo, Genova-Milano 2007.

ID., *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 2003³.

ID., *La storia del dogma: un compendio*, a cura di G. Campoccia e P. Gajewski, Torino 2006.

HAUSCHILD W.-D., DRECOL V. H., *Le Saint-Esprit dans l'Église ancienne*, Berna 2004.

Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici, in "Annali di Storia dell'esegesi", 15/1 (1998).

IRICINSCHI E., ZELLENTIN H. M. (a cura di), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tubinga 2008.

JONAS H., *Lo gnosticismo*, ed. it. a cura di R. Farina, Torino 2002.

KELLY J. N. D., *I simboli della fede della Chiesa antica: nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987.

ID., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1984.

LABRIOLLE P. DE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Parigi 1913.

LE BOULLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque aux IIᵉ-IIIᵉ siècles*, Parigi 1985.

LOGAN A. H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Peabody (MA) 1996.

MAIER J. L., *Le dossier du donatisme*, I: *Des origines à la mort de Constance II (306-364)*, Berlino 1987.

ID., *Le dossier du donatisme*, II: *De Julien l'Apostât à Saint Jean Damascène (361-750)*, Berlino 1989.

MARKSCHIES C., *Gnosis. An Introduction*, Londra 2003.

NARDI C. (a cura di), *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, Firenze 1995.

NAVASCUÉS P. DE, *Pablo de Samosata y sus adversarios*, Roma 2004.

NORELLI E., *Marcione lettore dell'epistola ai Romani*, in "Cristianesimo nella storia", 15 (1994), pp. 635-75.

ID., *Note sulla soteriologia di Marcione*, in "Augustinianum", 35 (1995), pp. 281-305.

ORBE A., *Cristología gnóstica. Intoducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid 1976.

ID., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994.

ID., *Estudios valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-66.

ID., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Casale Monferrato 1995.

ORBE A., SIMONETTI M. (a cura di), *Il Cristo*, vol. I, Milano 1995⁴.

PERRIN M.-Y., *À propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive: considérations introductives*, in "Antiquité tardive", 9 (2001), pp. 179-99.

PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Parigi 1984.
PRESTIGE G., *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1981.
PRETE S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia 1961.
REES B. R., *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge 1991.
ROMERO POSE E., *Estudios sobre el donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, a cura di J. J. Ayán Calvo, Madrid 2008.
RUDOLPH K., *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, ed. it. a cura di C. Gianotto, Brescia 2000.
SIMONETTI M. (a cura di), *Il Cristo*, vol. II, Milano 1998[4].
ID., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
ID., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Roma 1994.
ID., *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006.
ID., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965.
ID., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1994.
TREVETT C., *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
UGLIONE R. (a cura di), *"Millennium": l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Atti delle tre giornate patristiche torinesi, Torino, 23-24 ottobre 2000*, Torino 2002.
ULRICH J., *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlino-New York 1994.
WESTRA L.-H., *The Apostles' Creed. Origin, History and Some Early Commentaries*, Turnhout 2002.
WILLIAMS D. H., *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, in "Harvard Theological Review", 99/2 (2006), pp. 187-206.
WUCHERPFENNING A., *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, Tubinga 2002.

Momenti e personaggi principali della storia del cristianesimo

Agostino e il donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese, Roma 2007.
AMATA B., *Problemi di antropologia arnobiana*, Roma 1984.
AMERISE M., *Girolamo e la senectus: età della vita e morte nell'epistolario*, Roma 2008.
BARNARD L. W., *Athenagoras. A Study in Second Centenary Christian Apologetic*, Parigi 1972.

ID., *Justin Martyr: His Life and Thought*, New York-Cambridge 1967.

BARNES M. R., *The Power of God.* Dynamis *in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington (DC) 2001.

BIENERT W. A., *Dionysius von Alexandria. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, Berlino 1978.

BRENNECKE H. C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius*, 2: *Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites, 337-361*, Berlino-New York 1984.

BRENT A., *Hippolytus and the Roman Church in Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leida 1995 (recensione di M. Simonetti in "Augustinianum", 36, pp. 33-6).

ID., *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Monarchial Episcopacy*, Londra 2007.

BUCUR B. G., *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and other Early Christian Witnesses*, Leida 2009.

CAMPLANI A. (a cura di), *Atanasio di Alessandria. Lettere festali*, Milano 2003.

CAVALLERA F., *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, vol. I, Parigi 1922.

CERIOTTI G. (a cura di), *La polemica con i Manichei di Agostino di Ippona. Lectio Augustini XIV. Settimana Agostiniana Pavese*, Roma 2000.

CERRATO J. A., *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002.

CHADWICK H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966.

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, introduzione di Marco Rizzi, traduzione e note di G. Pini, Milano 2006.

COCCHINI F., *Origene: teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006.

COCCHINI F., MARA M. G. (a cura di), *Agostino d'Ippona: "Il nostro volere sia suo e nostro..." (Ad Simplicianum 1. 2.10)*, Città del Vaticano 2006.

CROUZEL H., *Origène et la philosophie*, Parigi 1962.

ID., *Origene*, Roma 1986.

DANIÉLOU J., *Origene: il genio del cristianesimo*, Roma 1991.

DEL VERME M., *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, New York-Londra 2004.

DI SANTO E., *L'Apologetica dell'Ambrosiaster*, Roma 2008.

DULAEY M., *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, 2 voll., Parigi 1993.

EDWARDS M. J., *Origenes against Plato*, Burlington (NY) 2002.

ERMA, *Il Pastore*, a cura di M. B. Durante Mangoni, Bologna 2003.

EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino: discorso per il trentennale; discorso regale*, a cura di M. Amerise, Milano 2005.

FONTAINE J., PERRIN M. (a cura di), *Lactance et son temps*, Parigi 1979.

GAUTIER F., *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Parigi 2002.

GIRARDI M., *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998.

GIRGENTI G., *Giustino martire: il primo cristiano platonico*, Milano 1995.

GÓMEZ-VILLEGAS N., *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla. Ortodoxia, heterodoxia y régimen teodosiano en una capital cristiana*, Madrid 2000.

HARL M. (a cura di), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leida 1971.

HENNE P., *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur D'Hermas*, Friburgo 1992.

IPPOLITO, *Contro Noeto*, a cura di M. Simonetti, Bologna 2000.

KAMESAR A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: A Study of the* Quaestiones Hebraicae in Genesim, Oxford 1993.

LADARIA L. F., *La cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.

LE BOULLUEC A., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Parigi 2006.

LETTIERI G.; *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.

LILLA S., *Clemens of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

LOI V., *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zurigo 1970.

LUISIER P. (a cura di), *Studi su Clemente Romano. Atti degli incontri di Roma (29 marzo e 22 novembre 2001)*, Roma 2003.

MARCO MINUCIO FELICE, *Ottavio*, a cura di M. Pellegrino, P. Siniscalco e M. Rizzi, Torino 2000.

MARTIN A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996.

MELITO OF SARDIS, *On Pascha: with the Fragments of Melito and Other Material Related to the Quartodecimans*, a cura di A. Stewart-Sykes, Crestwood (NY) 2001.

MONACI CASTAGNO A. (a cura di), *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.

MONDÉSERT C., *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Parigi 1944.

MORESCHINI C., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997.

MORESCHINI C., MENESTRINA G. (a cura di), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.

NICOLOTTI A., *Che cos'è la Traditio Apostolica di Ippolito? In margine a una recente pubblicazione*, in "Rivista di Storia del Cristianesimo", 2 (2005), pp. 219-37.

NOVAZIANO, *La Trinità*, a cura di V. Loi, Torino 1975.

Nuove ricerche su Ippolito, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", 30 (1989).

ORBE A., *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969.

ID., *Teología de S. Ireneo*, 3 voll., Madrid 1985-88.

Origeniana: ogni quattro anni dal 1973 si tiene un Colloquio internazionale i cui Atti vengono pubblicati con il titolo *Origeniana*; sono arrivati all'*Origeniana Nona*.

OSBORN E. F., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.

OSIEK C., *Shepherd of Hermas: A Commentary*, Minneapolis 1999.

PAPIA DI HIERAPOLIS, *Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, a cura di E. Norelli, Milano 2005.

PERRIN M., *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325)*, Parigi 1981.

PERRONE L. (a cura di), *Discorsi di verità: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo italiano di ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina"*, Roma 1998.

PETRI S., *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Brescia 2007.

PRINZIVALLI E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.

PRINZIVALLI E., SIMONETTI M. (a cura di), *Seguendo Gesù. Autori cristiani fra I e II secolo*, Roma, in stampa.

RANKIN D., *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995.

Ricerche su Ippolito, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", 13 (1977).

RIZZI M., *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, Milano 1989.

SESBOÜÉ B., *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e^ siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Parigi 1998.

ID., *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie chez Irénée de Lyon*, Parigi 2000.

SIMMONS M. B., *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford 1995.

SIMONETTI M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

ID., *Sulla corrispondenza tra Dionigi di Alessandria e Paolo di Samosata*, in "Augustinianum", 47/2 (2007), pp. 321-34.

STEAD C., *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*, Aldershot 2000.

TRISOGLIO F., *La salvezza in Gregorio di Nazianzo*, Roma 2002.

VISONÀ G. (a cura di), *Didaché. Insegnamento degli Apostoli*, Milano 2000.
VÖÖBUS A., *Liturgical Traditions in the Didache*, Stoccolma 1968.
WEEDMAN M., *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leida-Boston 2007.
WILLIAMS R., *Arius: Heresy and Tradition*, Londra 1987.
WILLING M., *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, Berlino-New York 2008.
WINKELMANN F., *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlino 1991.
YOUNG F., EDWARDS M. J., PARVIS P. (a cura di), *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, in "Studia patristica", 41 (2006).

Indice dei nomi, dei luoghi e delle opere